ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung
von Hubert Kaufhold herausgegeben von Julius Aßfalg

Band 63 · 1979

Vierte Serie - Siebenundzwanzigster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS
Hefte für die Kunde des christlichen Orients
Band 63

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung
von Hubert Kaufhold herausgegeben von Julius Aßfalg

Band 63 · 1979

Vierte Serie - Siebenundzwanzigster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Manuskripte, Besprechungsexemplare und Sonderdrucke werden erbeten an:
Prof. Dr. Julius Aßfalg, Kaulbachstr. 95, 8000 München 40

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1979
Alle Rechte vorbehalten
Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden
Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.
Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Gesamtherstellung: Imprimerie Orientaliste, Löwen (Belgien). Printed in Belgium

ISBN 3-447-02055-5

INHALT

Anschriften der Mitarbeiter VII

Abkürzungen VIII

E. Beck
Das Bild vom Sauerteig bei Ephräm 1

S. Brock
Jacob of Edessa's Discourse on the Myron 20

A. Vööbus
Die Entdeckung der ältesten Urkunde für die syrische Übersetzung der Apostolischen Kirchenordnung 37

G. G. Blum
Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik 41

O. F. A. Meinardus
Zum 25. Jahrestag der Auffindung des Gottesmutter-Gürtels in Homs, Syrien (mit 4 Fotos) 61

J. Nasrallah
Deux auteurs melchites inconnus du X^{e} siècle 75

O. Neugebauer
Ethiopic Easter Computus 87

B. M. Weischer
Ein arabisches und äthiopisches Fragment der Schrift »De XII gemmis« des Epiphanios von Salamis 103

M. Minassian
L'Évangéliaire arm. 10680 du Maténadaran (mit 4 Fotos) . . . 108

G. Winkler
Eine bemerkenswerte Stelle im armenischen Glaubensbekenntnis: »Credimus et in Sanctum Spiritum qui descendit in Jordanem proclamavit missum« 130

W. Djobadze
Medieval Bread Stamps from Antioch and Georgia (mit 19 Fotos) 163

St. GERO
The Lamb and the King: "Saying" 27 of the Gospel of Philip Reconsidered 177

Mitteilungen:

H. N. Sprenger, Wie soll eine Konkordanz zur syrischen Bibel aussehen? 183
M. P. Roncaglia, Ausgewählte Bibliographie über den Christlichen Orient aus den libanesischen Druckereien (1973-1977) 191

Kongreßberichte:

C. D. G. MÜLLER, IV. Nubiologisches Colloquium in Cambridge 194
H. KAUFHOLD, IV. Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen in Regensburg 197

Personalia (J. Aßfalg) 201

Totentafel (J. Aßfalg) 201

Besprechungen:

Jouko Martikainen, Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers (E. Beck) 205

Stephen Gero, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with Particular Attention to the Oriental Sources. — Ders., Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources (W. Hage) 207

Bairu Tafla (Ed.), A Chronicle of Emperor Yohannes IV (1872-89) (M. Kropp) 209

Ekkehard Mühlenberg, Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung, Band II, III. — *K. Aland* (Hgb.), Repertorium der griechischen christlichen Papyri, Band I. — *Aurelio de Santos Otero*, Die handschriftliche Überlieferung der altslawischen Apokryphen, Band I. — *Wolfgang A. Bienert*, Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. (A. Davids) 214

Wolfgang Schenkel, Kultmythos und Märtyrerlegende, zur Kontinuität des ägyptischen Denkens (C. D. G. Müller) 221

Kurt Weitzmann, Spätantike und frühchristliche Buchmalerei (Kl. Wessel) . . 224

Dumbarton Oaks Papers 31 (Kl. Wessel) 226

A. H. S. Megaw-E. J. W. Hawkins, The Church of the Panagia Kanakariá at Lythrankomi in Cyprus (Kl. Wessel) 231

Ricerca sull'architettura Armena 10 und 15 (Kl. Wessel) 232

A. Alpago-Novello u.a., Consistenza e tipologia delle chiese armene in Iran (Kl. Wessel) 233

A. Alpago-Novello u.a., Architecture Géorgienne (Kl. Wessel) 233

G. Tchoubinachvili, I monumenti del tipo di Ǧvari (Kl. Wessel) 234

C. Nauerth, Koptische Textilkunst im spätantiken Ägypten (Kl. Wessel) . . 234

Irmgard Hutter, Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften, Band II (Kl. Wessel) 236

Frank Kämpfer, Das russische Herrscherbild von den Anfängen bis zu Peter dem Großen (Kl. Wessel) 237

Ernst Hammerschmidt, Codices Aethiopici I (J. Aßfalg) 239

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Prof. Dr. Julius Assfalg, Kaulbachstr. 95/IV, 8000 München 40.

Prof. P. Dr. Edmund Beck OSB, Abtei, 8354 Metten.

Privatdozent Dr. Georg Blum, Evang.-luther. Pfarramt Elnhausen, Stöckelsbergstr. 4, 3550 Marburg/Lahn.

Prof. Dr. Sebastian Brock, Oriental Institute, Pusey Lane, Oxford OX1 2LE, England.

Prof. Dr. Adelbert Davids, Berg en Dalseweg 39, Nijmegen, Holland.

Prof. Dr. Wakhtang Djobadze, 1485 Benedict Canyon Dr., Beverly Hills, California 90210, USA.

Prof. Dr. Stephen Gero, Brown University, Providence, Rhode Island 02912, USA.

Prof. Dr. Wolfgang Hage, Schladeberg 14, 3403 Friedland 5.

Dr. Dr. Hubert Kaufhold, Brucknerstr. 15, 8000 München 80.

Dr. Manfred Kropp, Freiherr-vom-Stein-Straße 30, 6836 Oftersheim.

Prof. Dr. Otto F. A. Meinardus, Wittenberger Straße 4, 5400 Koblenz 1.

Prof. Martiros Minassian, route de Genève 108, F-74240 Gaillard.

Prof. Dr. C. Detlef G. Müller, Alte Straße 24, 5480 Remagen/Rhein.

Mgr. Joseph Nasrallah, Vicariat Patriarcal Grec-Melkite-Catholique, rue du Petit Pont 17, F-85005 Paris.

Prof. Dr. Otto Neugebauer, Brown University, Box 1900, Providence, Rhode Island 02912, USA.

Dr. Martiniano Roncaglia, Orient-Institut der DMG, P.O.B. 2988, Beyrouth, Liban.

Dr. Hans Norbert Sprenger, Lerchenweg 3, 2956 Warsingsfehn.

Prof. Dr. Arthur Vööbus, 230 So. Euclid Avenue, Oak Park, Illinois 60302, USA.

Privatdozent Dr. Dr. Bernd M. Weischer, Brüggenfeld 16, 4740 Oelde.

Prof. Lic. Dr. Klaus Wessel, Nadistraße 18/V, 8000 München 40.

Prof. Dr. Gabriele Winkler, St. John's University, Collegeville, Minnesota 56321, USA.

ABKÜRZUNGEN

AnBoll	=	Analecta Bollandiana
ANTT	=	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
AT	=	Altes Testament
Bardenhewer	=	O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i.B., I^2 1913, II^2 1914, III^3 1923, IV 1924, V 1932.
Baumstark	=	A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
BGL	=	Bibliothek der griechischen Literatur
BHG	=	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	=	Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BKV^2	=	Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
BSOAS	=	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BullSocArchCopt	=	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
ByZ	=	Byzantinische Zeitschrift
CCL	=	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953ff.
ChrOst	=	Der christliche Osten
CSCO	=	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	=	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	=	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE	=	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC	=	Dictionnaire de théologie catholique
EI^2	=	The Encyclopaedia of Islam. New Edition
GAL	=	C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I-II (Leiden ^{2}1943-49)
GALS	=	C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur — Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GCS	=	Die griechischen christlichen Schriftsteller
Graf	=	G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953).
HarvThRv	=	Harvard Theological Review

HO	=	B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JBL	=	Journal of Biblical Literature
JSSt	=	Journal of Semitic Studies
JThSt	=	Journal of Theological Studies
LQF	=	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	=	Lexikon für Theologie und Kirche (^{2}1957ff.)
MUSJ	=	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NT	=	Neues Testament
NTS	=	New Testament Studies
OLZ	=	Orientalistische Literaturzeitung
OrChr	=	Oriens Christianus
OrChrAn	=	Orientalia Christiana Analecta
OrChrP	=	Orientalia Christiana Periodica
OrSyr	=	L'Orient Syrien
OstkSt	=	Ostkirchliche Studien
Pauly-Wissowa	=	Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neu bearbeitet von G. Wissowa und W. Kroll (mit K. Mittelhaus) (Stuttgart 1893f.)
PG	=	P. Migne, Patrologia Graeca
PL	=	P. Migne, Patrologia Latina
POr	=	Patrologia Orientalis
PrOrChr	=	Proche-Orient Chrétien
PTS	=	Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	=	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig ^{3}1896-1913)
REA	=	Revue des Études Arméniennes
RGG	=	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (^{3} 1957ff.)
ROC	=	Revue de l'Orient Chrétien
RömQuartschr	=	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
RRAL	=	Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei
RvBén	=	Revue Bénédictine
SC	=	Sources Chrétiennes, Paris 1947ff.
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung
ThWb	=	G. Kittel †—G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	=	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VigChr	=	Vigiliae Christianae
ZA	=	Zeitschrift für Assyriologie

ZAW	=	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZSem	=	Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

Das Bild vom Sauerteig bei Ephräm

von

EDMUND BECK

Für eine Untersuchung des Bildes vom Sauerteig ist bei dem Theologen Ephräm der von selbst gegebene Ausgangspunkt das Bild vom Sauerteig bei den Synoptikern und bei Paulus. »Es gleicht das Himmelreich«, so Peš(īṭtā) und V(etus) S(yra) in Matth., XIII,33, wofür es in Luc., XIII,20 heißt: »(Womit soll ich) das Reich Gottes (vergleichen)«, wieder in Peš und VS. »Es gleicht dem Sauerteig: *la-ḥmīrâ*« (Peš u. VS). Die Frau, die diesen Sauerteig nahm (in VS: die kluge Frau), tritt in den zu besprechenden Stellen aus Ephräm nicht in Erscheinung, auch nicht im Kommentar zum Diatessaron, wo das Gleichnis kurz in XI,21 behandelt wird[1]. Anders ihre zweite Tätigkeit, die gr. mit *ekrypsen* angegeben wird. Dafür steht in Peš und VS bei Matth. sowohl wie bei Luc. das syr. Verb *ṭmar*, im Gegensatz zum Diatessaron, wo dafür, passivisch gewendet, ein *etṭšī* (*ṭšâ*) erscheint. Im Folgenden wird uns überall das *ṭmar* der Peš u. VS begegnen; das *ṭšâ* kehrt nirgendwo wieder. Für die »drei Sat Weizenmehl (*qamḥâ*)« steht in VS zu Matth. und im Diat. ohne Maßangabe nur *qamḥâ*. In den folgenden Beispielen bleibt nicht nur das Maß unerwähnt, auch das Wort *qamḥâ* fällt nicht. An seine Stelle tritt für gewöhnlich *gbīltâ* oder seltener *layšâ* (Teigmasse). »Bis es ganz gesäuert ist«. Das hier erscheinende Verb: *ḥmaʿ*, wovon das Synonym zu *ḥmīrâ*, nämlich: *ḥamīʿâ*, abgeleitet ist, steht in der Peš bei Matth. und Luc., in der VS nur bei Luc.; bei Matth. sagt sie dafür: *da-hwâ kulleh ḥmīr*. Das Nomen *ḥamīʿâ* und das Verb *ḥmâ* werden uns nur je einmal begegnen. Das Nomen in Hy(mnus) de azymis 17,3, und zwar nicht im Vergleich sondern in einem Hinweis auf Ex., XII,15. Das Verb erscheint in einer Vorwegnahme des Vergleichs in Sermones I,4, 333ff. Im Kommentar zum Diatessaron fehlen beide.

In dem synoptischen Gleichnis vom Sauerteig ist das, worauf das Symbol abzielt, etwas Positives, Erhabenes: das Reich Gottes als eine die Welt durchdringende, umgestaltende Kraft. Und von hier aus war der Weg nicht weit, an die Stelle des Reiches das Wort des Verkünders, ja den Verkünder

[1] Der Kommentar zum Diatessaron wird nach Kapitel und Sektion der lat. Übersetzung von Leloir in CSCO vol. 145/arm. 2 zitiert, die auch in seiner Edition des syr Textes (Dublin 1963) sich finden. Wo auf einzelne Wörter dieser letzteren verwiesen wird, geschieht das durch Angabe der Seiten- und Zeilenzahl.

selber zu setzen. In den drei anderen Stellen der synoptischen Evangelien mit dem Herrenwort vom Sauerteig der Pharisäer ändert sich das Symbolisierte völlig. An die Stelle der positiven, heiligen Kraft des Reiches tritt hier eine feindliche böse Gegenkraft, vor welcher der Herr warnt. In der ersten Stelle, in Marc., VIII,15 bleibt das Bild ungedeutet und die Zusammenstellung des Sauerteigs der Pharisäer mit dem des Herodes schafft Unklarheit und Schwierigkeiten. Luc., XII,1 spricht dagegen nur vom Sauerteig der Pharisäer und deutet ihn als *hypokrisis* (Heuchelei), was Peš und VS mit *massab b-appē* (Parteilichkeit) wiedergeben; beide Ausdrücke sind schwer genau zu erklären, sagen aber sicher eine verkehrte, dem Evangelium feindlich gegenüberstehende religiöse Haltung aus. In Matth., XVI,11 wird daraus die entsprechende Lehre, indem hier vom Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer die Rede ist und anschließend als *didachē* syr. *yulpânâ*, als ihre Lehre gedeutet wird.

Sauerteig als negative Wirkkraft lag vom Alten Testament her nahe durch die Vorschrift, daß vor dem Paschafest der Sauerteig aus den Häusern entfernt werden mußte. Das spielt bei Paulus eine Rolle. Er geht allerdings dabei in 1 Cor., V,7 von einem allgemeinen Satz aus, von dem bekannten: »Wißt ihr nicht, daß ein wenig Sauerteig (*ḥmirâ qalīl*) die ganze Teigmasse (gr. *phyrama*; syr. *gbīltâ*) säuert (gr. *zymoi*; syr. *maḥma'*)«. Die wörtliche Wiederholung dieses Satzes in Gal., V,8 beweist seinen allgemeinen Charakter. In 1 Cor., V,7 wird daraus zunächst wiederum noch allgemein die Folgerung gezogen: «Reinigt euch (Peš: *dakkaw menkōn*) vom alten Sauerteig (*ḥmirâ 'atīqâ*), damit ihr ein neuer Teig seid (gr. *neon phyrama*; syr. *gbīltâ*)«. Hier könnte man zu dem alten Sauerteig als Gegensatz einen »neuen Sauerteig« erwarten, den die Christen in sich hineintun müßten, um ein neuer Teig[2] zu werden, wobei dann der neue Sauerteig die Lehre des Apostels sein könnte. Doch Paulus steuert schon auf das folgende Bild zu von dem Lamm und dem Ungesäuerten des Osterfestes, wodurch das Ungesäuerte zum Gegensatz des (alten) Sauerteigs wird, mit den Worten: »Wie ihr ja die ungesäuerten (Brote des Festes; syr: *paṭīrē*) seid«. Diese Verschiebung bleibt dann auch im Schlußsatz (Vers 8): »Daher laßt uns das (Pascha)fest feiern, nicht im alten Sauerteig und nicht im Sauerteig der Schlechtigkeit und Bosheit (Peš: *d-bīšūtâ wa-d-marīrūtâ* = der Bosheit und der Bitterkeit) sondern im Ungesäuerten der Reinheit und Wahrheit!« So der griechische Text mit Beibehaltung des »Ungesäuerten« als Gegensatz zum »alten Sauerteig«. Die Peš aber sagt: *ellâ ba-ḥmirâ d-dakyūtâ wa-d-qadīšūtâ* d.h. »sondern im

[2] Eine solche auf halbem Weg stehenbleibende Anpassung findet sich bei Johannes Damascenus (zitiert in G.W.H. Lampe: A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, sub voce *phyrama*), der zu 1 Cor. V,7 sagt: *genōmetha neon phyrama*

(neuen) Sauerteig der Reinheit und Keuschheit«. Hier erscheint also der Gegensatz, den man, wie schon oben gesagt, erwarten konnte, daß nämlich dem alten Sauerteig nicht das Ungesäuerte gegenübertritt sondern ein (neuer) Sauerteig, die zu Sittenreinheit führende christliche Lehre.

1) Das Bild im Kommentar zum Diatessaron

Nun zu Ephräm. Hier soll zuerst die Deutung, die das synoptische Gleichnis im Kommentar zum Diatessaron findet, besprochen werden. Das geschieht in einem eignen Abschnitt, weil die Äußerungen des Kommentars nicht ohne weiteres Ephräm selber zugeschrieben werden können; denn abgesehen von späteren Erweiterungen gibt hier Ephräm öfters die verschiedensten Erklärungen zu einer Stelle, wobei mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß er auch Anschauungen anführt, die nicht seine eignen waren.

Die kurze Erklärung des synoptischen Gleichnisses beginnt mit: »Ferner verglich er es (das Himmelreich[3]) mit dem Sauerteig, den man im Mehl verbarg«. Die hier erscheinenden Wörter *qamḥâ* und *etṭšī* wurden schon besprochen, vor allem das ganz singuläre *etṭšī*. Es folgt die Deutung: »Weil der Sauerteig das Mehl schweigend (ruhig; syr: *šalyâ'it*) bearbeitet (*pâlaḥ*), um es in seine Form umzuwandeln (*d-nehpkīh la-dmūteh*)«. Von den drei auf das Wirken des Sauerteigs gehenden Wörtern: *plaḥ*, *šlē* und *ḥfak*, wird in den folgenden Beispielen nur das *plaḥ* nicht wiederkehren; das Wort, nicht die Sache. Denn das *plaḥ* ist hier wohl sicher in dem Sinn zu verstehen, den es in Hy. c. haer. 14,1 hat, wo es von der Bearbeitung harter Metalle steht, die in Werkzeuge umgewandelt werden sollen. Das Umwandeln wird im Kommentar noch eigens durch das Verb *ḥfak* ausgedrückt, das auch im Folgenden eine Rolle spielen wird. Die Umwandlung geschieht *la-dmūteh* d.h. in das eigne Bild des Sauerteigs, was wohl nur besagt: nach sich selbst. Zu dem Vorgang der Umwandlung wird noch betont: »nicht indem (der Sauerteig) vom Zwang der Teigmasse (*gbīltâ*) geführt wird, sondern indem er durch seine verborgene Kraft die ganze Teigmasse an sich zieht (*natêf lwâteh*)«. Diese Bemerkung betont, daß bei der Umwandlung der Sauerteig mit seiner verborgenen Kraft siegreich wirkt — er siegt, wird es in einem späteren Beispiel heißen — und dabei nicht dem Zwang der trägen Masse unterliegt. Von dem hier an die Stelle des *qamḥâ* (Mehl) tretenden *gbīltâ* (Teigmasse) war schon oben die Rede. Von den übrigen neu auftauchenden Wörtern und Begriffen wird das *etdbar* (mit Zwang geführt werden) im Folgenden nicht wieder erscheinen. Es steht ja auch in der an sich über-

[3] S: *malkūtâ da-šmayâ* nach S. 68,1.

flüssigen negativen Aussage. Wichtig ist der Ausdruck für die Tätigkeit des Sauerteigs : an sich (und damit auch : zusammen) ziehen. Dabei ist vor allem auch hervorzuheben, daß allein hier, im Kommentar zum Diatessaron, dafür das ganz seltene Verb *ntaf* steht, während im Folgenden überall das häufige synonyme *ngad* erscheint. Das *ntaf* kenne ich nur aus zwei Stellen pseudo-ephrämischer Schriften. Davon gehört Sermones I,5, 414f. thematisch in unseren Zusammenhang. Denn hier heißt es vom Körper, voll von Bösem, *d-nâtef lī la-rgīgâtâ*, daß er mich zu den Begierden zieht, mit andren Worten : der Körper wird hier zum Sauerteig des Bösen, eine, wie wir sehen werden, unephrämische Aussage, die ganz ähnlich gegen Schluß dieses Aufsatzes in einem Zitat aus dem Testament Ephräms wiederkehren wird.

Damit ist die Erklärung des synoptischen Vergleichs des Himmelreichs mit dem Sauerteig abgeschlossen. Wie die Wirksamkeit des Sauerteigs auf das Wirken des Himmelreichs im einzelnen zu beziehen sei, bleibt unausgeführt. Statt dessen folgt kurz eine zweite, ganz neue Deutung : »Ferner (ist) der Sauerteig in der Teigmasse sein (= Christi) Körper in der (Teig)masse der Familie Adams«. Ein abrupt angefügtes Satzfragment ohne eignen Ausdruck des Vergleichs zwischen dem ohne Kopula stehenden nominalen Subjekt und Prädikat. Auch hier bleibt der Vergleich unausgeführt. Doch kann sein Sinn nicht zweifelhaft sein. Der Körper des Gottmenschen ist der Sauerteig, der durch die Menschwerdung virtuell in die Masse aller von Adam abstammenden körperlichen Menschen hineingelegt wurde, und real schon wirksam ist in den Getauften, in denen der verherrlichte Körper des auferstandenen und in den Himmel aufgefahrenen Christus schon darauf hinwirkt, daß auch ihre Körper dem verherrlichten Körper Christi in den Himmel nachfolgen werden, wie das Chrysostomos in einer bei Lampe[4] zitierten Stelle zum Ausdruck bringt : »(Christus), der zuerst sich zu unserer Teigmasse (*phyrama*) herabließ, um diesen (Teig) zu seiner himmlischen Höhe hinaufzuziehen (*helkyein* = *ngad*!)«. Bei Isidor von Pelusium erweitert sich diese physische Erlösung der Menschen in einer ebenso kurzen Auslegung der gleichen synoptischen Parabel zu einer kosmischen mit den Worten : »Dem Sauerteig wurde das Himmelreich verglichen auf Grund der sündenlosen Menschwerdung unseres Herrn und Erlösers, welche den ganzen Kosmos (neu) mischte (*anaphyrao*) und durch die Substanz des einen Körpers, genommen aus unserer Wesenheit und der Gottesgebärerin Maria, die Menschheit von Anbeginn (d.h. von Adam) an zur Wiedergeburt erneuerte«[5].

[4] Vgl. Anm. 2.
[5] MG 78,312 B.

2) Der Sauerteig Christi, physisch gefaßt.

Wie steht es mit dieser letzten kühnen Deutung des Sauerteigs Christi in den jetzt zu behandelnden Stellen aus den übrigen Schriften Ephräms? Zunächst sind hier zwei Strophen aus dem vierten Epiphaniehymnus zweifelhafter Authentizität anzuführen. Die Epiphaniehymnen[6] sind Taufhymnen. Die Taufe ist paulinisch ein Mithineinverwobenwerden in den Herrn, in seinen Tod und in seine Verherrlichung. Das liegt wohl auch den folgenden zwei Strophen zugrunde. Epiph. 4,5f.: »Die Gottheit (Christi = Christus) hat in das (Tauf)wasser ihren Sauerteig (*ḥmīrâh*) gemischt. Der Sauerteig zieht (*nâged*) die Teigmasse (*gbīltâ*) des Staub(geformten Menschen) an und vermengt (*mḥalleṭ*) ihn mit der Gottheit. (6) Es ist ja der Sauerteig des Herrn, welcher im Knecht sich ausbreiten (*praḥ*) und ihn zur (adeligen) Freiheit (der Kinder Gottes) ziehen kann. Er hat (so) den Knecht mit dem Geschlecht (*ṭuhmâ*) jenes Herrn des Alls vermengt (*ḥlaṭ*)«. Zum Inhalt: der Sauerteig, den Jesus in das Taufwasser gemischt hat, ist »Geist und Feuer«, die Natur der Himmlischen. So sagt Christus in Sōgītâ[6] 5,32 zum Täufer: »Das Wasser wird durch meine Taufe geheiligt und erhält von mir Feuer und Geist«[7]. Dieser Sauerteig vermag auf Grund der Menschwerdung die irdisch körperliche Masse der Menschen an sich zu ziehen, sie zu durchdringen und ihr göttlichen Adel und ewiges Leben zu verleihen durch die engste Verbindung mit dem göttlichen »Geschlecht« (ṭuhmâ). Zu diesem letzteren vergleiche man Hy. de nativ.[6] 3,3: »Preis dem geistigen (Gott), dessen Wille es war, daß sein Sohn Körper werde ... und daß durch diesen Körper (ewiges) Leben bekämen die Körper, (als) Kinder seines Geschlechts (*bnay ṭuhmeh*)«. Nun noch kurz zu den Ausdrücken. *Ḥmīrâ* und *gbīltâ* sind schon bekannt. Von den zwei Verba, welche die Tätigkeit des Sauerteigs ausdrücken, erschien das *ngad* bereits im Kommentar zum Diatessaron und wird noch öfters wiederkehren. Das *ḥlaṭ* (*ḥalleṭ*) = vermengen, aufs engste miteinander verbinden, ist neu und bleibt isoliert; doch wird im Folgenden dafür einmal als sinnverwandtes Verb *šawtef* erscheinen. Die Sonderbedeutung des *praḥ bĕ* in unserem Zusammenhang wird noch zur Sprache kommen.

Klarer kommen paulinische Gedanken in der sicher echten Schrift der Prose Refutations zum Ausdruck. Hier wendet sich Ephräm in Pr. Ref. II 167,41ff. gegen Bardaisan, der aus dem Umstand, daß Christus allein auferstand, die Auferstehung bei den übrigen Menschen nicht auf den

---

[6] Die Epiphaniehymnen sind zusammen mit den Hy(mnen) de nativ(itate) und den *Sōg(yâtâ)* ediert in CSCO vol. 186/syr. 82.

[7] Vgl. Macarius Aegyptius, hom. 24,4 in MG 34,665 A.: »Wenn in die erniedrigte Natur der Menschen nicht aus jener Welt... der himmlische Sauerteig des Geistes (*hē epūranios tū pneumatos zymē*) gemischt und hineingetan wird ...«.

Körper sondern nur auf die Seele bezog. Dabei übersah er, wie Ephräm dagegen polemisch ausführt: »daß auch der Tod Adams zuvor nur über Adam Macht gewann (*amlek*) und dann (erst), nach neunhundert Jahren (der Lebenszeit Adams) *praḥ hwâ ḥmīreh b-kul dârīn* = breitete sich sein Sauerteig in allen Geschlechtern (der Menschen) aus«. Der Sauerteig des Adam ist hier die aus der Sünde kommende, den Tod bewirkende Kraft. Im Gegensatz dazu steht der vom zweiten Adam kommende Sauerteig Christi, wie in II 168,15ff. ausdrücklich gesagt wird. Zuvor tritt in Pr. Ref. 168,5ff. an die Stelle von Adams Sauerteig, diesen Ausdruck erklärend, der (personifizierte) Tod, der erst nach dem Tod Adams Macht gewann über alle (*amlek ʿal kul*). Dann kehrt Ephräm zum Bild des Sauerteigs zurück, diesmal verbunden mit Christus, indem er in 168,15ff. sagt: *praḥ leh ḥmīreh d-maḥḥē kul ba-gbiltâ kullâh d-mītâ, d-hâ lišâ b-ʿubbâh da-Šyōl* = es verbreitete sich der Sauerteig des allbelebenden (Auferstandenen) in der ganzen toten (Teig)masse, die geknetet wird im Schoß der Scheol«. Der Sauerteig Christi ist also die göttlich-ewiges Leben bewirkende Kraft des Gottmenschen, die sich ausgebreitet hat in der Masse aller Menschen und auch noch in den toten Körpern in der Scheol wirksam ist. Diese Körper sind geknetet — *liš, lūš*, das Verb zu dem schon erwähnten *layšâ* — mit dem Sauerteig des Allbelebenden und werden daher wie er auferstehen, aber nicht sofort sondern erst nach langer Zeit, so wie der tötende Sauerteig Adams erst nach 900 Jahren, nach Adams Tod, in den Menschen zu wirken begann.

Daß dieser Teig Christi über die Auferweckung hinaus die auferweckten Körper auch in den Himmel aufsteigen läßt[8], wird hier nicht weiter gesagt. Es kommt auch in Hy. de Epiph. 5-6 nur indirekt in der anschließenden Str. 7 zum Ausdruck, in den Worten: »Der Knecht, der im Wasser (der Taufe) den Allbefreienden angezogen hat, ist, auch wenn er auf Erden ein Knecht ist, ein Freigeborner in der (himmlischen) Höhe«. Es lag hier nun nahe, nachdem der Körper des Gottmenschen als Sauerteig gefaßt wurde, das gleiche auch vom eucharistischen Brot auszusagen, wie das breit bei Gregor Nyss. in orat. catech. 37 geschieht[9]. Bei Ephräm fehlt hier das Bild vom Sauerteig. Dafür wird die zum Himmel hinaufziehende Wirkung dieses Brotes mit einem anderen Bild in Hy. de azym. 17,11f. anschaulich ge-

---

[8] Vgl. Text zu Anm 4.

[9] MG 45,93B-96D. Hier wird gesagt, daß wie die Seele durch den Glauben mit Christus und seinem Leben vereint wird, so auch der Körper auf körperliche Weise von dem in ihn gelegten Gift befreit wird d.h. »durch jenen Leib, der sich stärker erwies als der Tod ... Denn wie ein wenig Sauerteig, wie der Apostel sagt, die ganze Teigmasse sich angleicht ..., so hat auch der unsterbliche Körper, eingetreten in den, der ihn empfängt, den ganzen Körper in seine Natur umgeandert«. Später wird dann (in 96D) klar gesagt, daß es hier um das vom Gott-Logos zum Leib des Gott-Logos umgewandelte Brot geht

schildert: »Da der zweite Adam ein Körper ist, der von dort (stammt), versammeln sich zu ihm die hungrigen Adler. *Durch das geistige Brot wird jeder Mensch ein Adler, der zum Paradies gelangen (kann)«.

Eine Stelle mit dem Bild des Sauerteigs scheint in diese Richtung zu weisen. Doch eine genauere Analyse macht es wahrscheinlich, daß hier nur von der Lehre des Herrn die Rede ist. Damit würde dann diese Stelle bereits zum nächsten Abschnitt gehören. Es geht um Hy. de crucifixione 8,16, der Schlußstrophe dieses Hymnus. In ihr werden drei Städte gepriesen, die im Leben Jesu eine Rolle spielten: Betlehem als die Stadt seiner Geburt, Nazareth als die seines (verborgenen) Lebens und Bethanien als Ort seiner Himmelfahrt (*sullâqeh*). Darauf folgt: *wettrīm wa-ḥmīreh ṭmar šabqeh b-ʿammâ w-hâ ettlī ngad l-kul ʿammīn*. Ich übersetze und erkläre zunächst nur den ersten Satz: »Und er wurde erhöht und seinen Sauerteig tat er hinein (und) ließ ihn zurück im Volk«. Würde man hier das *ettrīm* mit der vorangehenden Erwähnung der Himmelfahrt verbinden, dann könnte man in dem Sauerteig, den er zurückließ, einen Hinweis auf das physische Fortwirken seines verklärten Körpers in den Körpern seiner Apostel und Jünger »im Volk« sehen, das sie zu einer ähnlichen Himmelfahrt befähigen wird. Doch stammt schon dieses *ettrīm* wohl sicher aus Jo., XII,32: Et ego; si exaltatus fuero (*mâ d-ettrīmet*) a terra. Denn die Fortsetzung dieser Bibelstelle: omnia traham ad meipsum = *ʿegged kulnâš lwât(ī)*, liegt offenbar der Fortsetzung unseres Zitats zugrunde: »Und siehe er wurde aufgehängt (am Kreuz) (und) zog alle Völker (an sich)«. Hier ist das *ettlī* wohl sicher das *mettlē b-qaysâ* von Gal., III,13 und somit eine Wiederaufnahme des vorangehenden *ettrīm*. Damit ist auch hier die Ergänzung des *ḥmīrâ* möglich in dem Sinn: der Sauerteig d.h. die Lehre Christi zog die Heidenvölker an und gewann sie für Christus, im Gegensatz zu dem auserwählten Volk, in das Christus zunächst diesen Sauerteig gelegt hatte.

3) Der Sauerteig Christi, geistig und moralisch gefaßt

Neben dem die Körper der Menschen erlösenden Sauerteig Christi steht der Sauerteig, der ihre Seelen durch die Wahrheit erleuchtet und zu einem Leben nach der Wahrheit aufruft und befähigt. Es ist die Lehre Christi, welche die metanoia nicht nur verkündet, sondern auch bewirkt.

An erster Stelle ist hier für Ephräm Hy. de nativitate 19,23 zu zitieren und näher zu untersuchen. Die Strophe beginnt mit der Aufforderung: »*nawdē ḥmīran la-ḥmīr quštâ* = es danke unser Sauerteig dem Sauerteig der Wahrheit!« Das erste *ḥmīr(an)* ist auffällig. Man würde *gbiltan* erwarten, was in der noch zu besprechenden Stelle Hy. de fide 12,12 dem Sauerteig Christi gegenübersteht. Aber einer gewaltsamen Abänderung des *ḥmīran*

der alten Hs in *gbiltan*, die rythmisch möglich wäre, ist doch wohl die folgende Erklärung vorzuziehen. An die Stelle »unseres Sauerteigs« tritt anschließend der (menschliche) Geist (*reʿyânâ*). Dieser ist in trichotomischen Aussagen Ephräms der führende Seelenteil. Synonym mit *tarʿîtâ* steht dabei auch *maḥšabtâ* oder *maddʿâ*. Letzteres erscheint in dem Satz, der in Pr. Ref. II 158,20ff. zunächst den Bardaisaniten zugeschrieben wird: »*maddʿâ ḥmirâ (ḥ)ū nukrâyâ da-ṭmir b-nafšâ* = der Verstand ist ein fremder Sauerteig, der in die Seele hineingetan ist«. Bardaisanitisch ist an diesem Satz nur das *nukrâyâ*. Läßt man dieses weg, dann gilt er auch für Ephräm, der in CNis 77,10 die *maḥšabtâ* (= *tarʿîtâ*) das Rad aller Lebensbewegungen nennt. In Hy. de nativ. 18,23 wird demnach der menschliche Sauerteig d.h. das menschliche Lebensprinzip, aufgefordert, dem Sauerteig (Christi) d.h. dem göttlichen Lebensprinzip zu danken.

Letzterer wird dabei als Sauerteig der Wahrheit eingeführt. Seine Tätigkeit wird so angegeben: *da-ḥlad wa-ngad kul reʿyânîn wa-ʿbad enōn ḥad reʿyânâ b-ḥad yulpânâ*, d.h. »er drang ein und zog (an sich und zusammen) alle Geist(seelen) und machte sie zu einer (einzigen) durch die eine Lehre«. Die Lehre Christi ist also hier der Sauerteig und dementsprechend Sauerteig der Wahrheit. Dieser Sauerteig drang in den Geist der Menschen ein: syr. *ḥlad*, ein neues Verb für seine Tätigkeit. Es besagt klar das Eindringen, wie z.B. des Lichtes in das Auge (Hy. de fide 73,15), oder der Finger des Thomas in die Seitenwunde Christi (Diat. Ed. Leloir S. 216,17), oder mit einem Wortspiel das Eindringen des Krebsgeschwürs des Heidentums (*ḥalâdîtâ da-ptakrūtâ*) in Charan (CNis 34,5). Von hier muß auf das *praḥ bĕ* zurückverwiesen werden, das uns schon zweimal als Tätigkeit des Sauerteigs begegnet ist. Ich habe es früher in meinen Übersetzungen zumeist gleichbedeutend mit *ḥlad bĕ* genommen. Das eigne Verb *ḥlad* für dieses Eindringen spricht aber dafür, daß bei *praḥ bĕ* die andre, hier mögliche Bedeutung einzusetzen ist, nämlich: um sich greifen, sich ausbreiten. Der Sauerteig der Wahrheit dringt also in unsre Seelen ein und »zieht sie alle«. Die Bedeutung dieses *ngad* kann hier genauer erfaßt werden. Es ist das Zusammenziehen zu einer Einheit, zur Einheit des Geistes im Glauben an ein und dieselbe Wahrheit in der Lehre Christi. Das mit dem Zusammenziehen verbundene »an sich ziehen« ist durch die Sache von selber gegeben und kommt in einer am Schluß noch zu besprechenden Stelle aus dem Brief an Hypatios durch ein *ngad lwâteh* auch direkt zum sprachlichen Ausdruck[10].

[10] Hier berührt sich die Wirkung des Sauerteigs mit der des Labes (*msâtâ*) So folgt auch in Hy de fide 25 auf die noch zu besprechende Str. 19 mit dem Bild vom Sauerteig in der Str. 20 das Bild vom Lab, wo seine Tätigkeit des Sammelns direkt mit dem Verb *knaš* ausgedrückt wird. Vgl. ferner Sermo de Domino Nostro S 53,6, wo das auch hier zum Sammeln gehörende »an sich ziehen« durch ein *lwâtâh* zum Ausdruck kommt In meiner

Indirekt wird auch noch in CNis 60,1-8 der Sauerteig mit der Lehre in Verbindung gebracht, wobei aber dann mit der Lehre aufs engste das sittliche Verhalten des Menschen verbunden erscheint, sodaß mit der Annahme der Lehre Christi zugleich auch schon Bekehrung und Buße gegeben sind.

In CNis 60,1-8 spricht Satan von der sich bekehrenden Sünderin von Luc. VII. In 60,4 sagt er dazu: »Nichts ist noch übrig in ihr von meiner Lehre (*yulpânâ*) und nichts blieb zurück von unsrer Unterweisung (*tulmâdâ*) ... Es ist als ob sie mich niemals gesehen hätte. Sie hat unser Bild aus ihrem Geist getilgt«. Worin das Schwinden der Lehre des Bösen aus der Sünderin sich manifestiert hat, sprich der Böse in Str. 2 aus: »Wo ist ihr Lachen, ihr Wohlgeruch, wo ihr Tanzen, ihr äußerer Schmuck und ihre innere Schlechtigkeit (geblieben)?« In Str. 6 nennt Satan als Grund dafür: *ḥmīreh d-Īšoʿ ḥayyâ praḥ bâh* d.h. »der Sauerteig des lebendigen Jesus hat sich in ihr ausgebreitet«. Der Sauerteig Jesu steht also im Gegensatz zu der Lehre Satans. Und wie in Str. 2 das zügellose Leben der Dirne als Wirkung der Lehre Satans erschien, so ist die Wirkung des Sauerteigs des »lebendigen« Jesus die plötzliche Umkehrung ihres Verhaltens ins Gegenteil, in das Verhalten einer Büßerin, das Str. 8 schildert: »Statt des Lachens gefällt ihr (nun) das Weinen und statt der Schminke ein Regen von Tränen und statt des Schmuckes düstres Aussehen«. Dazu fügt Str. 6 in unmittelbarem Anschluß an die Erwähnung des Sauerteiges Jesu die Kühnheit, mit der sie uneingeladen in das Gelage eindringt, wozu Str. 7 noch bemerkt, daß das alles rasch »in einem (einzigen) Augenblick« geschah. Es wäre nun ein sehr oberflächlicher Einwand gegen die oben vorgenommene Gleichsetzung des Sauerteigs Jesu mit seiner Lehre auf Grund der Parallelität zur Lehre Satans, wenn einer dagegen darauf hinweisen würde, daß zu dem Satz: »Der Sauerteig Jesu, des lebendigen, verbreitet sich in ihr« noch hinzugefügt wird: *kad Īšoʿ šlâ (šlē)* = »während Jesus schwieg«. Denn ihr Entschluß, zu Jesus vorzudringen, als sie erfuhr, daß er im Hause des Pharisäers zu Tische sei (Luc., VII,37), setzt ihre Kenntnis der Person und der Lehre Jesu voraus. Vielleicht kann auch hier auf die Sonderbedeutung des Verbs *praḥ* verwiesen werden, das offenbar ein endgültiges Sichausbreiten und Besitzergreifen ausdrückt im Gegensatz zu einem bloßen ersten Eindringen, syr: *ḥlad*. Jesus sieht schweigend dem Sieg seines Sauerteigs zu, der schweigend in der Sünderin die Bekehrung bewirkt hat. Von dieser lautlosen Wirksamkeit war im Kommentar zum Diatessaron die Rede.

Was hier vorausging, drückt Hy. de fide 12,12 hymnisch aus: *ḥmīrâk Mâr(ī) sâwaḥ la-gbīltâ d-ḥaṭṭâyē* d.h. »Dein Sauerteig, o mein Herr, eilt

---

Übersetzung in CSCO vol. 271/syr. 117, S. 53,4 a.i. ist in die Lücke »das Lab« einzusetzen und die Anm. zu streichen

freudig auf die Teigmasse der Sünder zu«, *da-nšaḥlef negged enōn la-tyâbūtâ* d.h. »um sie umzuändern, zur Buße zu ziehen«. Wie die Sünderin im vorangegangenen Beispiel. Zu den zwei Verba, die hier vom Sauerteig ausgesagt werden, ist zu sagen : das *ngad* kennen wir schon, nur ist hier ausschließlich die Bedeutung »hinziehen zu« gegeben. Das zweite : *šaḥlef* (permutare) ist neu, aber, wie schon erwähnt, gleichbedeutend mit dem *hfak*, das sich im Kommentar zum Diatessaron fand und im Folgenden wieder erscheinen wird.

Eine Wirkung des konkreten Sauerteigs ist es, dem geschmacklosen Ungesäuerten Geschmack zu geben. Dies wird bildhaft übertragen auf den Sauerteig der Lehre in Hy. de fide 2,17, wo aber nicht von der Lehre Christi direkt die Rede ist sondern indirekt von dem diese Lehre ungetrübt weiter tradierenden orthodoxen Theologen. Von ihm heißt es in Str. 17 : »Selig ferner, dessen Lehre (*yulpânâ*) zu einem guten Sauerteig (*ḥmīrâ ṭâbâ*) wurde und der damit den Törichten, das heißt das Ungesäuerte, guten Geschmack (*ṭa'mâ taqnâ*) gewinnen ließ!«

Hierher gehört auch die 19. Strophe des 25. Hy. de fide. Der Hymnus spricht vom Geschenk (*mawhabtâ*) des Herrn, durch das dem Menschen es erst möglich wird, vom Herrn zu sprechen und zu ihm zu kommen. Dafür werden neben Beweisen aus der Schrift auch Bilder aus der Natur gebracht, wie Auge und Licht, Schwimmer und Meer, Same und Regen. Nachdem dann Str. 18 aufgefordert hat, weitere Gleichnisse zu sammeln, fährt Str. 19 fort : »Auch die Teigmasse (*gbīltâ*) kann ohne das Geschenk des Sauerteigs (*mawhabteh da-ḥmīrâ*) sich nicht mit seinen Geschmäcken (*ṭ'âmâteh)* vereinen (*teštawtaf*). Das neue Verb : *eštawtaf lĕ*, sich mit etwas vereinen und es damit gewinnen, ist ohne weiteres verständlich. Für das singularische »Geschmack« des vorangehenden Beispiels steht hier der Plural. Was damit gemeint ist, bleibt unklar, weil der Text der noch folgenden zwei Strophenzeilen verderbt ist, wie die Varianten zeigen.

Oben, in CNis 60,1-8, war im Zusammenhang mit der Sünderin vom Sauerteig *d-Īšō' ḥayyâ* (Jesu vivi) die Rede. Jesu Sauerteig spendet das Leben, die Rettung, die Jesus selber personhaft ist. Das gilt auch von seinen Worten in der Schrift. So kann Ephräm auch vom Sauerteig des Lebens (*ḥmīr ḥayyē*) in ihr sprechen. Das geschieht in Hy. c. haer. 2,12. Hier führt Ephräm den Umstand, daß die Häretiker Teile der Schrift beibehielten, auf das Wirken Satans zurück, der damit die Irrenden zu täuschen und bei sich zu halten sucht. Das birgt aber eine Gefahr für ihn selber in sich, von der Str. 12 spricht : »Er fürchtete von jenem Sauerteig des Lebens, den er uns gestohlen und entrissen und in seine Worte hineingetan hatte (*ṭmar*), daß seine (des Sauerteigs) Lebenskraft (*ḥaylâ d-ḥayyūteh*) sich ausbreite (*nefraḥ*) in der Seele seiner Hörer. (So) änderte er die Bedeutung der Wörter, die er

gestohlen hatte«. Der Vergleich ist klar. Auch die Ausdrücke sind alle schon bekannt. Die Stelle der *gbīltâ* vertreten zunächst die Worte Satans, die aber den Sauerteig nur weitergeben hinein in die Seele der Hörer.

4) Der Sauerteig des Bösen

Bis jetzt war ausschließlich vom guten Sauerteig Christi die Rede. Nur in CNis 60,1-8 trat indirekt die böse Lehre Satans an die Seite des Sauerteigs des lebendigen Jesu. Im folgenden Beispiel geschieht diese Gegenüberstellung direkt mit dem Bild vom Sauerteig für beide Seiten. Es geht um Hy. de virginitate 49,7 und 8. Ich beginne mit dem guten Sauerteig, von dem 49,8 spricht. Dieser wird hier im Glauben Abrahams gesehen. Der Glaube Abrahams geht aber letztlich auf den Schöpfer, den Gott-Logos, zurück und ist daher im Kern mit dem Sauerteig des »lebendigen Jesus« identisch[11]. Strophe 8 lautet: »Der Sauerteig Abrahams war verborgen (hineingetan; syr: *ṭmīr*) in den Völkern. Er wandelte ihre Teigmasse um zum Glauben«. Gemeint sind die Heidenvölker, die den Glauben an Christus annahmen unter der Wirkung des Sauerteigs Christi, den schon Abraham in sich trug und der daher auch Sauerteig Abrahams genannt werden kann. Das die Wirkung des Sauerteigs aussagende Verb *hfak* ist uns schon im Kommentar zum Diatessaron begegnet und wurde in Hy. de fide 12,12 durch das Synonym *šaḥlef* vertreten.

Dieses *hfak* erscheint auch in dem ganz parallel gebauten Gegenbeispiel der vorangehenden Strophe: »Der Sauerteig Ägyptens war im Volk verborgen (*ṭmīr*). Er wandelte sein Herz um zum Götzendienst[12]«. Die *gbīltâ* (Teigmasse) wird hier gleich ohne Bild das Herz genannt, *lebbâ*, welches bei Ephräm, wie in der Stoa, das Sinnesorgan des Verstandes ist, der *ṭar'ītā*, wofür auch *re'yânâ* stehen kann[13]. Letzteres erscheint in Hy. de azymis 17,2-4, wo der gleiche Gedanke etwas breiter ausgeführt wird: »Es trug das Volk, als es auszog, den Sauerteig des Heidentums (*ḥmīrâ d-ḥanpūtâ*) zusammen mit dem Ungesäuerten (bei sich). (3) Denn Moses hatte es ihm in Ägypten nicht gestattet, Sauerteig (*ḥmī'â*) mit seinem Ungesäuerten (*paṭīreh*) zu kneten. (4) Damit lehrte er dies: (das Volk) sollte nicht etwa hineinbringen (*ṭâmar*

---

[11] Man vergleiche dazu Hy. de nativ. 1,84, wo es heißt: »Heute (am Tag der Geburt des Herrn) hat Maria den Sauerteig aus der Familie Abrahams in uns hineingetan (*ṭemrat*). Laßt uns daher die Armen lieben wie Abraham die Bedürftigen!« Der Sauerteig Abrahams bedeutet zunächst die Tugenden Abrahams, fortgepflanzt in seiner Familie bis auf den Menschen Jesus Dieser ist aber als Gott(mensch) Schöpfer Abrahams und damit auch Urheber seines Sauerteigs

[12] Das in der Hs halb zerstörte Wort ist, wie ein Nachprüfen der Hs ergab und vor allem der Sinn fordert, als *ptakrūtâ* zu lesen (und nicht *nukrâyūtâ*).

[13] Vgl. dazu hier später auf S. 17.

hwâ) den Sauerteig Ägyptens in seinen Geist (*b-gaw reʿyâneh*)«. Daß hier in Str. 3 einmal für Sauerteig das Wort *ḥmīʿâ* auftaucht, wurde schon zu Beginn, in der Besprechung der biblischen Stellen, daraus erklärt, daß es in einer Anspielung auf Ex., XII,15 steht. Der Sauerteig Ägyptens ist also der Sauerteig d.h. der Geist des Heidentums, der das Herz d.h. das Denken und Fühlen des auserwählten Volkes zum Götzendienst, zur Anbetung des goldenen Kalbes verführte.

Für diesen Sauerteig des Heidentums erscheint in CNis 9,10 der paulinische Ausdruck vom «alten Sauerteig«, dem der »neue Sauerteig« des Christentums gegenübergestellt wird mit den Worten: »Mit deinem neuen Sauerteig (*baḥmīrâk ḥadtâ*) hast du (mein Herr) die Schöpfung an dich gezogen (*ngadtâh*). Deinem Sauerteig glich sich der alte Sauerteig (*ḥmīrâ ʿatīqâ*) an, welcher (jetzt in Nisibis, vor allem in der Armee) lockt und heidnisch macht (*šâdel wa-mḥannef*)«. Man sieht, wie in beiden Fällen, bei der christlichen und heidnischen Religion, mit dem Bild des Sauerteigs ihre innere werbende Kraft (*ngad, šdal*) zum Ausdruck gebracht wird.

Der alte, böse, heidnische Sauerteig wird nun im folgenden Beispiel zum Sauerteig des Bösen, des Satans, der die Verführung einzelner Menschen betreibt, indem er seinen Sauerteig in sie hineinzubringen sucht. In dem (wahrscheinlich) echten Sermo, Sermones I,2, 815ff., heißt es, nachdem im Vorangehenden gesagt wurde, daß, so wie Gott unentgeltlich seine Gaben austeilt, auch Satan sein Schatzhaus öffnet und unentgeltlich seine Habe an die Menschen verteilt: Geistesstolz, Herzenshärte, Spott und Hohn, Verleumdung und Neid. Und »wessen Teigmasse keusch ist (*da-gbīlteh qadīšâ*), dem leiht er ein wenig (von seinem) Sauerteig aus«. Das qadīš fasse ich konkret als »keusch«, weil nach den vorangehenden Sünden auch hier eine einzelne Sünde zu erwarten ist, die der Unkeuschheit, die klar in Z. 819f. in Erscheinung tritt: »Der rein (*nakpâʾit*) wohnt, den läßt er ausschweifend (*zalilâʾit*) wohnen«.

In ähnlichen Fällen kann hier im Bild vom Sauerteig eine Verschiebung eintreten dadurch, daß dabei der Böse als Spender nicht mehr genannt wird. Im ersten der zwei dafür folgenden Beispiel tritt an die Stelle Satans der menschliche Verführer, im zweiten wird die Sünde selber und für sich allein Sauerteig genannt.

In dem wahrscheinlich echten Sermo, Sermones I,2 ist in Zeile 1419ff. davon die Rede, daß widerspruchsloses Anhören von Verleumdungen den Zuhörer zum Mitschuldigen macht: »Siehe das Todesgift (*sam mawtâ*) des Sprechers hat sich ganz im Zuhörer verbreitet (*praḥ*). Der Sauerteig, den (der Zuhörer) von seiten (des Sprechers) aufnahm, verbindet (den Zuhörer) mit dem (Sprecher) (*mšawtef ʿammeh*) und knetet ihn (*lâʾeš leh*)«. Der böse Sauerteig wird hier auch Todesgift genannt. Er besteht in der Sünde der

Verleumdung, die vom Verleumder kommt, im Zuhörer sich breit macht (*praḥ*) und die engste Verbindung zwischen den beiden herstellt, den Zuhörer durchknetend. Sprachlich ist uns das *praḥ* schon bekannt. Das *šawtef* erschien in dem *meštawtaf* von Hy. de fide 25,19. Das *lūš* steht hier im Bild, während es sich in Hy. de azym. 17,3 nur in seiner schlichten Wortbedeutung in der Anspielung auf Ex., XII,15 fand.

In der zweiten Stelle, in dem kaum echten Sermo, Sermones I,4, verschwindet auch der Verführer und es bleibt als Sauerteig die bloße Sünde. Hier heißt es in Zeile 339ff.: »Wenn ein schlechter Sauerteig (*ḥmirâ bīšâ*) hineingerät (*nâfel*), macht er den ganzen Teig (*layšâ*) stinkend. Wenn Zorn in der Seele wohnt, läßt er seinen bösen Geschmack (*ṭaʿmâ bīšâ*) darin zurück«. Hier wird die Sünde des Zorns zum Sauerteig und zwar zu einem schlechten, verderbten, stinkenden, der nun seiner Teigmasse, der Seele, diesen bösen Geschmack mitteilt. Das Wort für Geschmack, *ṭaʿmâ (bīšâ)*, ist uns schon in Hy. de fide 2,17 in seinem Gegenteil, dem *ṭaʿmâ (taqnâ)* begegnet. Für Teigmasse erscheint ein neues Wort, *layšâ*, statt des bisher überall sonst erschienen *gbīltâ*. Es wird im gleichfalls unechten Testament wiederkehren. Ganz neu ist auch das *nfal* (hineinfallen = hineingetan werden) für das bisher übliche *ṭmar* (*ṭmīr*), abweichend auch von dem *etṭšī* des Diatessaron.

Hier sei noch angemerkt, daß einmal auch von einem guten Sauerteig die Rede ist ohne Nennung des Spenders. Der gute Sauerteig ist dabei die Tugend der Langmut. Im 10. Hymnus auf Abraham Kidunaya wird in Str. 6f. von diesem Heiligen gesagt, daß er den Widerstand und die Feindschaft der Heiden durch Liebe und Geduld überwand. »Er übte Langmut (*awrek reʿyâneh*) und besiegte (so) die Vielen. Er gleicht dem Sauerteig (*ḥmirâ*). Denn wenn diesen die Teigmasse (*gbīltâ*) verschlungen und besiegt hat, dann besiegt er (der Sauerteig) sie (die Teigmasse)«. Bis jetzt war die Rolle der Teigmasse rein passiv; nur im Kommentar zum Diatessaron war schon von einem Zwang der Teigmasse die Rede, die aber nicht die Kraft hat, führend zu sein; es zieht vielmehr die geheime Kraft des Sauerteigs. Diese siegt. So drückt sich unsre Stelle aus und steigert dazu den Widerstand der Teigmasse zu einem anfänglichen Verschlingen (*blaʿ*) und Siegen (*zkâ*). Der Sauerteig siegt erst zuletzt. Ein neuer Zug im Bild vom Sauerteig: auch die Teigmasse handelt, verschlingt und siegt sogar, aber nur vorübergehend. Zuletzt siegt auch hier der Sauerteig. Nur ist aus dem passiv erleidenden Sauerteig ein aktiver Gegner geworden[14].

[14] Als eine ganz ungewöhnliche Verwendung des Bildes vom Sauerteig wäre noch Sermo de Dom. N. (CSCO vol. 270/syr. 116) S. 10,3ff. anzuführen. Hier nennt Ephräm den Speichel, mit dem der Herr den Blinden und den Taubstummen heilte, *ḥmirâ d-men pagreh da-mšalmânâ* = Sauerteig (kommend) vom Körper des Vollkommenen, durch den der Mangel unsrer Teig-

Nun müssen wir noch einmal zur Ausgangsstelle zurück, zu Sermones I,2,815ff., wo von Satan gesagt wurde, daß er aus seinem Schatz unentgeltlich den Sauerteig seiner Sünden austeilt, darunter auch den Sauerteig sexueller Sünden. Hierher gehört eine umfangreiche Stelle aus den Carmina Nisibena, nämlich CNis 35,8-12. Hier spricht Satan davon, daß er erfahren mußte, wie sich der Gottmensch von allen übrigen Menschen durch seine völlige Sündenlosigkeit unterschied. Dabei ist in Str. 8 von den Propheten und den Gerechten die Rede und in Str. 11-12 vom Kinde Jesus im Gegensatz zu allen übrigen Kindern und dazwischen, in Str. 10, von der *reggat pagrâ*, von der (geschlechtlichen) Begierde in allen Körpern.

In Str. 8 spricht nun Satan zu seinem Gefolge der übrigen bösen Geister, in das er sich öfters mit einem »wir« einschließt: »Ich sah Propheten und Gerechte. Und obwohl ihre Wundertaten gewaltig waren, ist dennoch ein Hauch von dem Meinen (*hawpâ men dilî*) in ihnen gewesen. Denn der Menschenteig (*gbîltâ da-bnay nâšâ*) ist *ba(r)t zawgeh da-ḥmîran*. Wie ist hier der Ausdruck *ba(r)t zawgâ* zu verstehen? Es kann nicht die konkrete Bedeutung von »Jochgenossin = Gattin« haben sondern muß in einer übertragenen, adjektivisch qualifizierenden Sinn stehen. Zur Erklärung bietet sich Sermo de fide 3,191 an. Hier wird jener, der im Neuen Bund noch die Einhaltung abgeschaffter alttestamentlicher Gesetze fordert, wie Beschneidung, Sabbat- und Reinigkeitsvorschriften, *bar zawgeh d-qâṭôlâ* genannt. Die Begründung dafür lautet: jene Gesetze waren als Heilmittel, als schneidendes Eisen für die Kranken des Alten Bundes gedacht. »Wer sich heute (noch) dieser Gesetze als Werkzeug bedient, ist der Genosse eines Mörders, weil er gesunde Glieder abschneidet«. Der Mörder schneidet tötend gesunde Glieder ab. Das tut in einem übertragenen Sinn auch der Getadelte; er gleicht einem Mörder, er ist ihm ähnlich. In diesem Sinn sagt offenbar auch Satan: »Die Teigmasse der Menschen ist unserem Sauerteig ähnlich«[15]. Worin? Der Sauerteig des Bösen ist die Sünde. Die Teigmasse der Menschen, d.h. ihre körperliche Natur, kommt in ihrer Ähnlichkeit mit diesem Sauerteig dem Verführer entgegen; sie neigt zur Sünde. Der Unterschied zwischen der aktiv verführenden Tätigkeit des satanischen Sauerteigs und der passiv verführbaren menschlichen Teigmasse bleibt dabei bestehen. Beim menschlichen Körper des Gottmenschen ist die Lage anders. Dazu sagt Satan im

---

masse (*ḥasîrûtâ da-gbîltan*) ausgefüllt wurde. »Unsre Teigmasse« besagt hier die Körper der beiden Geheilten und ihr Mangel ist das blinde Auge und die stumme Zunge. Der Speichel als Sauerteig vollbringt als Teil des Körpers Christi, des Schöpfers, das Wunder der Heilung, die Beseitigung des Mangels, ohne daß Jesus es notwendig gehabt hätte, seine eignen Augen und seine eigne Zunge wegzugeben.

[15] Demnach ist meine Übersetzung in CSCO, vol. 241/syr. 103, S. 3 zu korrigieren wie auch die Verwechslung von Traum und Schlaf in der folgenden Str 10.

Schluß von Strophe 8 : »Dieser (Christus) ist in das Kleid von Adams Körper gehüllt und er verwirrt uns, da unser Sauerteig nicht Macht gewinnt über ihn«.

Die Verführbarkeit der menschlichen Natur erscheint gesteigert in Strophe 11 u. 12, wo von den angebornen Fehlern der Kinder die Rede ist. Hier beginnt Satan mit der abweichenden Natur des Jesuskindes, indem er sagt : »Anders war auch seine Kindheit als die (aller) Kinder, die ich jemals sah. Denn nicht sah ich in ihm einen Teil von dem Meinen : *mnâtâ men dīl(ī)*, was genau dem *hawpâ men dīl(ī)* in Str. 8 entspricht, auf das als Begründung der Satz folgte : *gbīltâ gēr da-bnay nâšâ ba(r)t zawgeh hī da-ḥmīran*. Das Thema der Kinder wird in Str. 12 fortgeführt und hier erscheint offen wieder Satans Sauerteig in seinen Worten : »Ich sah Knaben von gerechten (Vätern) und Kinder von reinen Frauen und ich prüfte sie einzeln vom Mutterschoß an und ich sah in ihnen unseren Sauerteig (*ḥmīran*) : (sie waren) jähzornig, schmähsüchtig, aufbrausend und neidisch«. Die Erwähnung von Satans Sauerteig in den Kindern bringt auch hier zum Ausdruck, daß für Ephräm die angeborenen Fehler der Kinder nicht ausschließlich Folgen der menschlichen Teigmasse sind. Doch erhebt sich gerade dadurch eine große Schwierigkeit. Denn durch Satans Sauerteig werden die Fehler der Kinder eindeutig zu Sünden. Wie kann aber bei kleinen Kindern von Sünde die Rede sein, da doch gerade auch nach Ephräm, wie wir noch sehen werden, das sittlich Böse nur aus dem freien Willen des Menschen kommt?

Das gleiche Problem wirft auch der dritte (mittlere) Abschnitt in Str. 10 auf, wo Satan von dem Unterschied spricht, den er zwischen den Menschen und dem Gottmenschen in bezug auf die (geschlechtliche) Begierde des Körpers (*reggat pagrâ*) feststellen mußte. »Die Begierde des Körpers ist in allen Körpern. Selbst wenn (die Körper) schlafen, ist sie in ihnen wach. Wer sich wachend rein hielt, den trübe ich durch einen Traum«. Demgegenüber muß Satan vom Herrn bekennen : »Ihn habe ich auch nicht im Traum verwirren (können)«. Das Bild vom Sauerteig erscheint dabei nicht, ist aber leicht nach der vorangehenden Str. 8 und den folgenden Str. 11f. zu ergänzen. Demnach ist das Trüben (*dlaḥ*) und Verwirren (*dawwed*) Satans nichts anderes als das Hineintun seines Sauerteigs der Unzucht in die Teigmasse der Menschen, die aufgrund der in ihr ruhenden körperlichen Begierde dem Wirken des bösen Sauerteigs entgegenkommt. Wenn es dabei in der gleichen Situation von Sermones I, 2, 815ff. hieß, der Böse leihe einem, dessen *gbīltâ* keusch ist, seinen Sauerteig aus, so entspricht dem hier in CNis 35,10 jener, von dem gesagt wird, er habe sich wachend rein gehalten, sich, d.h. seine *gbīltâ*. Und die Trübung durch einen Traum besagt auch in diesem Fall, daß sexuelle Träume schlechthin zu Sünden werden[16].

[16] Ephram spricht davon noch einmal und ausführlicher im Hy contra haer 29, wo er in

So blieb auch hier, freilich nur mittelbar zum Ausdruck gebracht, die Trennung zwischen dem aktiven Sauerteig Satans und der mehr passiven Teigmasse der Menschen bestehen. Das ändert sich eindeutig in der folgenden Stelle aus dem Testament Ephräms. Hier heißt es in Zeile 423f. (Sermones IV): »Wie der Sauerteig (*ḥmirâ*) in der Teigmasse (*layšâ*; vgl. oben zu Sermones I,4,339ff.), so ist die Fleischesbegierde (*reggat besrâ*) im Körper (*b-gaw pagrâ*)«. Man sieht: das einfache *reggat pagrâ* Ephräms wird zerlegt in *reggat besrâ* (Begierde des Fleisches) und in den Köper (*pagrâ*). Und nun das völlig Neue: die *reggat besrâ* (Fleischesbegierde) wird zum (aktiven) Sauerteig und der Körper zur (passiven) Teigmasse. Damit wird klar und eindeutig die *reggat besrâ* selbst zur Sünde. Das geht wohl weit über Ephräms Anschauungen hinaus und kann daher als neues Argument gegen die Echtheit des Testaments gewertet werden[17].

Freilich sind Ephräms Anschauungen gerade in diesem Punkt unausgeglichen und voll von Widersprüchen. Um das zu zeigen, folge hier ein kleiner Exkurs über die *reggat pagrâ* in Hy. de virginitate 3,2-8. Hier spricht zunächst Str. 2 von Satan als dem Feind der Jungfräulichkeit. Diese wird vor ihm gewarnt. Denn (Str. 3) »seinen Begierden folgen Furcht und Schande auf dem Fuß«. Satans Begierden sind hier, weit gefaßt, die vollzogenen Begierden, Sünden der Unzucht. »Diese bedrängen und schaffen Leid allen, die sie tun, ihr ganzes Leben lang«. Anschließend wird nicht mehr die Jungfrau warnend angesprochen sondern allgemein der Körper (*pagrâ*): »O Körper, laß dich nicht fesseln durch häßliche Liebe!« Str. 4 schildert dann, wie der Feind (jetzt allgemein) des Körpers schlau dessen Teile wie Bauch, Auge, Ohr und Stimme zu gewinnen sucht und hierin Judas gleicht, der den Herrn zuerst geküßt und dann dem Tod überliefert hat (Str. 5). In Str. 6 erscheint darauf wieder die Begierde des Feindes (*reggteh*), aber in einem ganz andren Stadium der Entwicklung, ohne daß dieser Unterschied irgendwie herausgestellt würde. In Str. 3 waren »seine Begierden« die vollzogenen Unzuchtssünden. Hier in Str. 6 heißt es: »Seine Begierde ist tot, mein Geliebter, und dein eignes Fleisch (*besrâk dilâk*) kann sie beleben und auferwecken ... O Körper, wenn du seinem Todsein (des Feindes oder seiner Begierde) Leben gibst, wird er zum Tod für dein Leben«. Fleisch und Körper sind hier zunächst voneinander nicht getrennt. Denn beide üben die gleiche Tätigkeit aus: sie beleben die satanische Begierde, indem sie sie vollziehen. Setzt man

---

dem umfassenderen Thema von Seele, Körper, Schlaf, Traum und Satan einerseits in Str 8 für eine schriftliche Grundlage seiner Auffassung auf Moses, d h. auf Bestimmungen uber kultische Unreinheit durch Pollution (wie in Deut., 23,10) verweist, andrerseits in Str 11 selber das für ihn unlösbare Problem hervorhebt, daß das ein Sündigen ohne Freiheit wäre (*ḥâṭē d-lâ ḥērû*).

[17] Vgl. CSCO, vol. 335/syr. 149, S XIIIf.

daher auch hier das Bild vom Sauerteig ein, dann wird nicht nur das Fleisch wie im Testament zum aktiven Sauerteig sondern auch, mit ihm gleichbedeutend, der Körper, welcher im Testament, vom Fleisch getrennt, zur Teigmasse wurde. Teigmasse wäre hier, im Hy. de virg., die zunächst tote d.h. passive, erst zu aktivierende Begierde Satans!

Diese sonderbare und unnatürliche Rollenverteilung in Hy. de virg. 3 nimmt eine überraschende Wendung. Denn in Str. 8 tritt in einem wahrhaftigen Salto mortale der Gedankenführung an die Stelle des Fleisches, das die böse Begierde belebt, »unsere Willensfreiheit, die für die Begierden wie eine (lebenspendende) Seele ist ... Und wenn sie (unsre Freiheit) die Begierden wegwirft, sind sie wie tot. Sie ist nämlich selbstherrlich: durch ihren Willen erhebt sich die Schuld und durch ihren Willen fallen die Sünden«. Wie kann Ephräm hier an die Stelle von Fleisch und Körper den freien Willen des Menschen setzen? Für uns sind das völlig unvereinbare Dinge, weil damit Geist und Körper gleichgesetzt werden. Für Ephräm scheint das nicht zu gelten. Die Lösung wird in seiner Anthropologie zu suchen sein. Hier hat der Köper so sehr das Übergewicht über die Seele, daß sie »ohne ihn nichts tun kann«. (Pr. Ref. I,151,27ff.). Auch nicht denken und erkennen. »Denn im Herzen des Körpers (als dem Sinnesorgan des Erkennens) gewinnt das Wissen seine Unterscheidungen« (Pr. Ref. I,152,9f.)[18]. Mit dem Denken ist bei Ephräm das Wollen vertauschbar[19], das damit ebenso im körperlichen Herzen sein Organ hat[20]. Es ist daher nicht mehr zu verwundern, daß »Körper« auch zum Ausdruck für den ganzen Menschen werden kann, da ja seine körperliche Natur die geistige miteinschließt. Man beachte dazu, wie in unserem Zitat in Str. 5 die anfängliche Anrede an die Jungfrau abgelöst wird durch ein: »O Körper«. Und in Str. 6 folgt auf die Anrede: »Mein Geliebter, dein eignes Fleisch« wiederum ein einfaches: »O Körper!«

Ist damit einigermaßen der Gedankensprung von Fleisch-Körper zur menschlichen Freiheit verständlich geworden, so verschärft sich andrerseits das Problem, wie bei einer solchen Überbetonung der Macht des freien Willens — der Schluß der 10. Str. stellt sie direkt an die Seite der Allmacht Gottes — sexuelle Träume und Fehler unmündiger Kinder als Sünde angesehen werden konnten. Hier muß ja der Sauerteig des Bösen für sich allein zur physisch zwingenden Ursache der »Sünden« werden. Gerät damit Ephräm nicht in eine gefährliche Nähe zu der von ihm bekämpften Irrlehre der Manichäer? Doch er setzt sich über diese Schwierigkeit, die das Bild vom Sauerteig hier für ihn mit sich bringt, hinweg. Er versteht es sogar, dieses

[18] Vgl. »Ephräms Polemik gegen Mani ...« in CSCO, Subsidia, tom. 55, S. 152f.

[19] Vgl. OrChr 58 (1974), S. 95, Anm. 61.

[20] Zu Herz und Wille vgl. ferner Hy. de fide 20,14 und 64,4 sowie Hy. de confessoribus 11,22 in CSCO, vol. 363/syr. 159, S. 11.

gefährliche Bild zur Widerlegung der Manichäer einzusetzen. Auf folgende Weise. Für die Manichäer geht der Kampf zwischen dem (sittlich) Guten und Bösen im Menschen materialistisch auf eine Auseinandersetzung zwischen guten Lichtteilchen und bösen Finsternisteilchen in ihm zurück. Für Ephräm ist es nur ein Kampf zwischen guten und bösen Gedanken, die bei ihm mit guten und bösen Willensakten identisch sind. Zur Widerlegung der manichäischen Auffassung verwendet er nun im Brief an Hypatius[21] das Bild vom Sauerteig auf folgende Weise. Zuerst stellt er dazu in Overb. 36,18 fest, daß manichäisch seine (guten und bösen) Gedanken und damit auch Willensakte füreinander wie zum Sauerteig werden, damit einer den andern umwandle (*šaḥlef*) (in sein Gegenteil). Das *šahlef* des Sauerteigs ist uns bekannt. Hier wäre also wechselweise das Gute der Sauerteig, der die Teigmasse des Bösen ins Gute umwandelt und das Böse der Sauerteig, der das Gute ins Böse verwandelt. Dagegen erhebt nun Ephräm in Overb. 37,14ff. den Einwand, daß dann Gut und Bös miteinander verwandt sein müßten: »Denn auch das Böse wäre nicht imstande, (das Gute) an sich zu ziehen (*d-teggdiw lwâteh*), wenn des Guten Teigmasse (*gbiltâ*) nicht mit seinem (des Bösen) Sauerteig (*ḥmirâ*) verwandt wäre«. Eine solche Verwandtschaft widerspricht der manichäischen Lehre von dem totalen Gegensatz zwischen der unwandelbar guten Natur des Lichts und der ebenso unabänderlich bösen der Finsternis.

Zum Schluß sei noch kurz die Frage gestreift, ob Ephräms Anschauung vom bösen Sauerteig in Verbindung zu bringen sei mit der rabbinischen Lehre vom bösen Trieb, für den auch das Bild vom Sauerteig erscheint. Ich bin hier ausschließlich auf das angewiesen, was Strack-Billerbeck im Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch zu Matth., XVI,6 und vor allem im 19. Exkurs über den guten und bösen Trieb in Band IVa, S. 466ff. anführen. Hier heißt es zu Matth., XVI,6 (Bd. I,728f.): Im Rabb. bezeichnet sonst (von der Stelle abgesehen, die für die neutestamentliche Verwendung angeführt werden konnte) Sauerteig im bildlichen Sinn entweder den bösen Trieb (*yeṣêr hâ-râʿ*) im Menschen oder die schlechte Art und Gesinnung eines Menschen«. Dieser böse Trieb kann an Ephräms Sauerteig des Bösen denken lassen. Doch ist sofort ein gundsätzlicher Unterschied hervorzuheben, der mit der Feststellung des Exkurses gegeben ist, daß »der gute und der böse Trieb bei dem Menschen von Gottes Hand anerschaffen wurde«, und daß man »soweit man das Anstößige des Gedankens empfand, daß Gott als Schöpfer des bösen Triebs zugleich Urheber vom Bösen sei, den Begriff *yeṣêr hâ-râʿ* enger faßte und darunter lediglich die

[21] Von mir in OrChr 58 auf S 76-120 übersetzt und erklärt Hier hat man auch die Verweise auf den von Overbeck edierten syrischen Text

sittlich indifferenten Naturtriebe im Menschen, wie Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb, verstand, so daß es erst der Mensch ist, der durch den falschen Gebrauch den natürlichen Trieb hinterher zu einem bösen Trieb macht«[22]. Doch wenn dann weiterhin festgestellt wird: »Gelegentlich hat man auch über die Frage gestritten, zu welcher Zeit der böse Trieb in den Menschen gelegt werde, ob in der Stunde der Empfängnis oder in der Stunde der Geburt. Allgemein nahm man an, daß der böse Trieb älter sei als der gute Trieb: während jener schon von frühester Kindheit im Menschen herrsche, beginne dieser seine Wirksamkeit erst, wenn der Israelit mit Vollendung seines 13. Lebensjahres die volle Verantwortlichkeit für die Beobachtung der Thora übernehme«, so ist hier ein Einfluß auf Ephräm nicht auszuschließen, kraft dessen er zu der widersprüchlichen Ansicht von Sünden in unmündigen Kindern gekommen sein kann.

[22] Bd. IVa, S. 468f.

Jacob of Edessa's Discourse on the Myron

by

SEBASTIAN BROCK

Among the sacraments of the Syrian Orthodox Church, as of the Greek, the Myron plays an important role[1]. Until about the thirteenth century it was consecrated by bishops on Holy Thursday and made up out of olive oil and balsamon[2], but since that time its consecration has been reserved for the Patriarch, and its confection a matter of considerable elaborateness.

Already in the late fifth or early sixth century the unknown author of the Pseudo-Dionysian corpus included in his liturgical commentary, known as the *Ecclessiastical Hierarchy*, a section on the consecration of the Myron[3], and ever since then West Syrian liturgical commentators have regularly included discourses on the consecration of the Myron alongside those on Baptism and the Eucharist; thus we have short treatises on the Myron by the Patriarch John of the Sedre (†648)[4], Jacob of Edessa (†708) (published here), George bishop of the Arabs (†724)[5], Antony of Tagrit (9th century)[6],

---

[1] See W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten* (OrChrAn 125; 1940), 45-54, 125-35; E.-P. Siman, *L'expérience de l'Ésprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris, 1971, 87-104. A Latin translation of the rite for the consecration of the Myron (from Vat. syr. 51 of 1171/2) is given in H. Denzinger, *Ritus Orientalium* II, 526-51 (on pp. 543-7 is an anonymous homily in the form of an exposition of the service) A description of the service is given in C. Kayser, *Die Canones Jacob's von Edessa*, Leipzig, 1886, 10-12 (Syriac text).

[2] Hence earlier writers frequently compare its compostition *(rukkābā)* with the 'composition' of the divine and human natures in Christ, following Severus' christology.

[3] The two Syriac translations of this section (*Eccl. Hier* IV) have been edited by W Strothmann, *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift de Ecclesiastica Hierarchia des Pseudo-Dionysius Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren* (Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca, Band 15,1; 1977).

[4] Preserved in Vat. syr 253, London Add. 12165 and 17267, Chicago A 12008 I use Add. 12165 (ff. 258b-62b) for the references to this work below According to the *Chronicle of Seert* (POr 13, p. 634) John also wrote a *tekso* for the consecration of the Myron

[5] George wrote a longer and a shorter poem on the Myron. V. Ryssel translated both poems in his *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, Leipzig, 1891, 9-36, and edited the longer one (sometimes wrongly attributed to Jacob of Serugh) in Atti della R. Accademia dei Lincei IV.9, 1892.

[6] Preserved in London Add 14726; cp R. Messling, "Die Schrift des Anton von Tagrit 'Über das Myron'", in *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, 1968, 150-61.

Moshe bar Kepha (†903)[7], Dionysius bar Ṣalibi (†1171)[8], Barhebraeus (†1286)[9], and others.

Jacob of Edessa's Discourse on the Myron is in fact put in the form of a homily to be delivered on Holy Thursday, and in this he follows the example of the patriarch John; by way of contrast, the later discourses on the topic do not (with the exception of George's shorter poem) have a liturgical setting.

Jacob draws on both his predecessors in the course of his discourse: the pseudo-Dionysian Ecclesiastical Hierarchy is quoted extensively in §§ 11, 12, 15 and 16, and there would seem to be sufficient evidence to show that he knew of the discourse by John. His quotation of Ps. Dionysius turns out to be of considerable interest, for he quite definitely quotes the revised translation made by Phokas of Edessa, whose work must accordingly antedate Jacob's discourse. Phokas' introduction to his translation[10] actually mentions "Athanasius patriarch of Antioch and Jacob bishop of Edessa" as men who have improved translation technique since the days of Sergius of Resh'aina, the original translator of the pseudo-Dionysian corpus; as a result scholars have assumed that Phokas was working in the early eighth century at the earliest[11]. Phokas' words, however, do not preclude the possibility that Athanasius and Jacob were still living at the time of his writing, and indeed the qualification of Jacob as "*bishop* of Edessa", rather than the usual "Jacob of Edessa", might well imply that Phokas was writing during Jacob's brief episcopate (684-8) and before the death of Athanasius (686), in other words between 684 and 686.

We may go yet further and suggest that, since Jacob's discourse has a liturgical setting, it is likely that he will have pronounced it while he was still bishop of Edessa; this will mean that the work will date from only a year or two after Phokas had completed his translation. If this is correct, it is almost certain that Phokas and Jacob, as fellow citizens of Edessa, will have known each other, in which case it may well be that Jacob's quotation of Phokas' revised translation was intended as a compliment to him on the completion of his understaking.

---

[7] Edited by W Strothmann, *Moses bar Kepha, Myron-Weihe* (Göttinger Orientforschungen I. Reihe: Syriaca, Band 7; 1973)

[8] Preserved in Vat. syr. 159, Mingana syr. 215, 225 (Carshuni) and 342.

[9] In the Candelabra of the Sanctuary; the relevant section was edited and translated by R. Kohlhaas, *Jakobitische Sakramententheologie im 13. Jahrhundert* (LQF 36, 1959), 29-32, 65-70, 93-6.

[10] Printed in G. Wiessner, *Zur Handschriftenüberlieferung der syrischen Fassung des Corpus Dionysiacum* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl. 1972, 3), 198-9.

[11] Wiessner, *op. cit.*, 168, 199.

Subsequent authors (at least those whose works have been published) appear not to have made much direct use of Jacob's discourse, although it seems likely that Moshe bar Kepha is quoting it on at least one occasion.

* * *

Jacob of Edessa's Discourse on the Myron is preserved in three homiliaries, *Damascus 12/19*, ff. 285b-88a, of the tenth or eleventh century, *Damascus 12/20*, ff. 384a-86b, of November AD 1000, and London Add. 12165, ff. 249a-51b, of June AD 1015. The colophon of Damascus 12/19 is unfortunately lost, but that of 12/20, closely related to 12/19 as far as the contents are concerned[12], is to be found on f. 503a; this states that the manuscript was written in the monastery of St Sergius and St Bacchus, called the "Sargisiyah"[13], in AG 1312, at the full moon of Teshri II on a Friday; this was "in the days of our lord Athanasius[14] and Mar Philoxenus[15] and Mar Iwannis metropolitan of Melitene"[16]. The manuscript is stated to have been copied from one belonging to Rabban Ioḥannan[17] by Abraham and (apparently) Mar Philoxenus himself.

Add. 12165 also has a surviving colophon, and according to this[18] the manuscript was written by Ṣaliba for Athanasius bishop of Ḥisn Petros[19] (i.e. Ḥisn Keph, on the Tigris to the north of Ṭur ʿAbdin), and was completed on 28 June AG 1326.

The variation between the three manuscripts is minimal, and the attribution to "Mar Jacob of Edessa" is found in all three; there is no reason to doubt its correctness. The following edition is based primarily on Damascus 12/19[20], and I record all the variants of the other two manuscripts.

---

[12] Since an analysis of these two manuscripts has been promised by J.M. Sauget, further details on this subject are unnecessary here: see his "Une découverte inespérée: l'homélie 2 de Sévère d'Antioche", in (ed.) R.H. Fischer, *A Tribute to Arthur Vööbus*, Chicago, 1977, 57 with note 14

[13] A famous monastery in the region of Gubbos (NE of Melitene), built in the time of the patriarch Dionysios III (958-61), Michael the Syrian, *Chronicle* XIII 3 (ed Chabot III,124-6 = IV,551-3) has an extract from the Chronicle of Lazarus on the location of the monastery and its origins; cp also E Honigmann, *Le Couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie* (CSCO 146, Subs 7, 1954), 54, 125

[14] I.e. the patriarch Athanasius V (986-1003); cp Michael, *Chronicle* Appx III 30

[15] Probably the abbot of the monastery.

[16] Cp Michael, *Chronicle* XIII.5.

[17] Perhaps Mar Iohannan the nazirite from the Mountain of Edessa, a scholar who was attracted to the monastery shortly after its foundation: see Michael, *Chronicle* XIII.3 (ed Chabot III,125 = IV,552).

[18] Printed in W. Wright, *Catalogue*, 850-1

[19] Not mentioned in the lists of Michael's *Chronicle*.

[20] I take the opportunity to express my warm thanks to His Holiness Mar Ignatius Yacoub III who graciously allowed me to work in his library and to photograph these texts during a visit to Damascus in May 1978.

Sigla

A = Damascus Patriarchate 12/19, of 10th/11th century, ff. 285b-88a.
B = Damascus Patriarchate 12/20, of AD 1000, ff. 384a-86b.
C = London British Library Add. 12165, of AD 1015, ff. 249a-51b.

ܡܐܡܪܐ ܕܥܒܝܕ ܠܩܕܝܫܐ ܡܪܝ، ܝܥܩܘܒ ܐܘܪܗܝܐ ܕܥܠ ܩܘܕܫ ܡܘܪܘܢ.[21]

1 ܥܠ ܐܪ̈ܐܙܐ ܘܛܘܟܣ̈ܐ * ܕܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܩܕܝܫܐ : ܘܪܘܪܒܐ ܕܡܘܪܘܢ ܐܠܗܝܐ. ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܐܢܬ ܠܡܐܠܦ : ܐܝܟ ܒܡܗܝܪܐܝܬ : ܕܐܬܒܥܝܐ ܒܘܢ ܐܘܢ[22] ܡܬܬܚܝܪ ܗܘܐ ܘܡܬܪܥܫ ܡܢ ܡܫ̈ܝܚܐ. ܘܠܘ ܕܝܢ ܒܠܚܘܕܐܝܬ ܘܢܗܝܪܐܝܬ ܐܝܟ ܕܒܚܙܬܐ. ܒܗ̇، ܕܐܦܠܐ ܚܙܬܐ ܕܒܝܠ ܡܗܝܡܢܐ ܗܘܬ : ܕܐܬܝܬܗ̇ ܫܪܪܐ ܘܫܘܡܠܝܐ ܕܒܬܘܠܬܐ. ܗ̇، ܒܪ ܐܬܝܬܗ̇ ܠܛܘܟܣܐ ܘܗܕܐ ܫܪܪܐ. ܗ̇، ܠܠܝܠܬܐ ܘܗܕܐ ܢܘܗܪܐ. ܗ̇، ܕܡܘܬܐ ܘܗܕܐ ܩܘܝܡܐ. ܒܗ̇، ܚ̈ܠܒܐ ܘܗܕܐ ܦܘܪܩܢܐ. ܒܗ̇، ܓܘܪܬ ܐ̈ܪܐ. ܘܒܗܕܐ ܒܗܘܪ ܐ̈ܪܐ. ܒܗ̇، ܢܚܡܬ̇ܐ ܘܒܗܕܐ ܡܢܗ̇ ܕܢܒܝܥܘܬܐ.

2 ܒܗ̇، ܓܝܪ ܥܠ ܡܫܝܚܐ ܕܪܫ ܐܒܗ̈ܬܐ ܢܩܘܒ ܐܬܒܪܡ[23] ܠܝ : ܕܥܠ ܟܐܦܐ ܚܕܐ[24] ܢܩܒܗ ܘܐܩܝܡܗ ܡܫܝܚܬܐ ܠܡܪܝܐ * ܘܢܗܪܗ̇ ܒܝܬܗ ܕܐܠܗܐ. ܗܕܐ ܕܝܢ ܠܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܩܕܝܫܐ ܒܠܚܘܕܐܝܬ ܫܘܝܬ ܠܝ. ܕܫܠܦ ܚܕܐ ܟܐܦܐ : ܩ̈ܝܡܬܐ ܬ̈ܠܝܬܝܬܐ ܦܓ̈ܝܬܐ ܡܛܝܣ. ܘܫܠܦ ܒܝܬ ܐܠ ܬ̈ܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܠܒܪ̈ܬܐ ܒܢ̈ܝ ܘܡܫܬܒܠܐ. ܘܫܠܦ ܚܕ ܪܝܫ ܐܒܗ̈ܬܐ : ܪ̈ܝܫ ܒܗܢܐ[25] ܩܕܝܫܐ ܘܐܒܗ̈ܬܐ ܩܕܝܫܐ ܒܒܠܕܘܟ ܡܒܗܝܢ ܠܗ.

3 ܗ̇، ܓܝܪ ܠܡܫܝܚܐ ܡܪܒܒܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ : ܕܡܫܚ ܗܘܐ ܠܡܫܚܘ ܐܒܢܐ[26] ܘܠܟܠܗܘܢ ܡܐ̈ܢܐ : ܒܐܒ̈ܢܐ، ܡܫܚܐ ܪܒܐ ܘܪܒܐ ܕܒܢ̈ܝܢܐ ܠܦܣܬ ܠܝ. ܗܕܐ ܕܝܢ ܠܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܩܕܝܫܐ ܢܗܝܪܐܝܬ ܫܘܝܬ[27] : ܕܡܩܕܫ ܒܪ̈ܬܐ ܚܠܦ ܡܫܚܢܐ : ܘܚܠܦ

---

[21] C + ܕܠܗ ܕܡܘܢܐ ܩܕܝܫܐ

[22] B ܒܘܢ.

[23] C ܒܪܡ

[24] B *om.*

[25] A ܪ̈ܝܫܒܗܢܐ

[26] C ܠܡܫܝܚܢܐ

[27] C *tr*

ܦܬܘܪܐ ܡܕܒܚܢܐ : ܘܡܠܦ ܚܕ ܡܘܫܐ : ܒܐܪܥܐ ܕܟܠܗܘܢ
ܥܡ̈ܡܐ ܡܬܩܕܫ.

4 ܠܗܠ ܓܝܪ ܗܘܐ ܚܕܐ ܡܫ̈ܝܚܐ ܗܘܬ ܢܒ̈ܝܐ : ܘܪܡܙܐ ܗܘܬ
C 249b ܒܗ̇ܝܐ : ܘܡܕܒܪܢܐ ܗܘܬ ܟ̈ܠܗܐ. ܗܪܟܐ ܕܝܢ * ܡܫܝܚܝܘܬܐ
ܐܝܬ ܠܝ ܡܢ ܡܕܝܢܐ : ܕܒܗ̇ܝܐ ܘܪ̈ܝܫܐ ܕܐܬܠܡܝ̈ܕܘܗܝ ܕܫܠܝ̈ܚܐ
ܠܟܠ ܓܒܪܐ : ܠܡܣܡ ܩܕܡ ܒܝܬ ܐܠܗܐ ܕܐܝܣܪܐܝܠ : ܒܒܝܬܐ
ܩܕܝܫܐ ܘܒܢܝܐ ܦܪܝܫܐ ܘܒܘܗܢܐ[28] ܡܠܟܝܐ : ܘܐܬܒܘܐ
ܓܒܝܬܐ ܘܒܡܫܟܢܬ ܙܒܢܐ : ܐܦ ܢܚܫܬ ܒܠܒܘܫܐ ܠܐ
ܡܬܚܙܝܐ.

5 ܠܗܠ ܓܝܪ ܐܬܐܡܪ ܠܡܘܫܐ : ܕܟܠ ܕܢܕܪ ܢܕܪܐ ܒܢܘܒܒܗ̇
ܬܐܟܒ ܢܦܫܐ ܗ̇ܝ ܡܢ ܚܡܪܗ̇. ܗܪܟܐ ܕܝܢ ܕܠܡܘܟܠܐ ܕܗ̇;
ܡܣܬܒܪܐ. ܕܟܠ ܢܦܫܐ ܕܒܗ̇ܝܐ ܠܐ ܡܬܡܫܚܐ ܘܡܬܕܟܝܐ.
ܠܐܒܕܢܐ ܓܒܪܐ ܕܒܫ̈ܒܒܐ ܡܬܗܦܟܐ.

6 ܒܗ̇ ܬܘܒ ܠܗܘܠ ܚܒܝܐ ܠܐܪܡܠܬܐ ܡܒܝܢܐ ܗܘܬ : ܦܪܝܐ
ܕܢܒܬ ܒܪ ܐܠܗܐ ܢܒܝܐ. ܒܗܕܐ ܕܝܢ ܠܗܘܠ ܚܒܝܐ ܡܬܕܒܪܢܐ :
ܠܐ ܕܠܫܡܫܐ ܘܠܐ ܕܦ̈ܬܝܐ : ܐܠܐ ܕܗ̇ܘ ܕܢܫܡܫ ܡܠܟܬܗ
ܕܡܪܝܐ. ܠܐܪܡܠܬܐ[29] ܘܠܒܬܘܠܬܐ ܘܠܟܠܗܘܢ ܡܩ̈ܕܫܬܐ ܕܒܪ̈ܬܐ
ܡܒܝܢܐ : ܡܫܝܚܘܬܐ ܗܕܐ ܕܐܬܝܗܒܬ ܠܝ : ܒܐܝ̈ܕܝ، ܡܢܗ ܕܐܠܗܐ.

7 ܠܗܠ ܓܝܪ ܟܠܬܐ ܕܒ ܪܐܙܝܢܬ[30] ܚܙܬ ܠܡܬܝܢܐ : ܘܠܕܒܝܬܐ
ܕܗܠ ܒܐܠܓܐ ܕܗܘܪܐ ܡܟܠܬ : ܒܡܫܝܚܐ ܡܒܣܡܐ ܦܫܛܬܗ
ܒܪ ܐܠܗܐ : ܕܡܫܝܚܐ ܕܪܘܚܐ ܡܒܣܡܐ ܫܡܝܢ : ܡܟܠܠ
ܗܢܐ ܒܠܒܘܫܬܐ ܙܗܘܝܢ. ܠܪܘܚܐ ܕܒܩܘܕܫܝܢ ܢܚܬ : ܘܐܒܠܝܢ
A 286b * ܡܠܟܐ ܠܦܓܠܘܢ. ܗܪܟܐ ܕܝܢ ܒܠܒܐܬ ܘܡܘܪܐܬ ܒܦܪ̈ܝܦܐ
B 385a ܕܒܥܐ ܫܪܝܐ * ܒܕܬܐ[31] : ܠܡܠܬܐ ܐܠܗܐ ܗܘ̇ ܕܐܬܒܪܝܫ :
ܘܡܒܪܗ̇ ܠܗ ܒܡܒܪܝܢܘܬܐ ܡܕܝܢܬܐ ܘܪܘܚܢܝܬܐ. ܒܡܫܝܚܐ
ܓܝܪ ܡܒܣܡܐ ܠܗ : ܟܠ ܕܡܫܚ ܘܚܕ ܒܐܠܗܘܬܗ ܡܬܡܫܚܬܐ :
ܠܐܢܫܘܬܐ ܕܝܠ ܘܟܝܢܬܐ. ܡܒܣܡܐ ܦܢ ܟܠ ܕܒܪ ܐܢܫܘܬܗ، ܡܟܠܠ
ܘܡܦܩܢܐ ܗܘܐ ܗܘ ܠܗ ܠܕܘܒܪܬܐ ܐܢܫܝܬܐ : ܘܠܓܝܣܐ ܕܠܡ
ܒܓܢܐ ܘܬܫܒܘܚܐ : ܡܠܟܐ ܘܠܐ ܫܘܫܪܐ ܒܒܪܗ. ܒܠܒܘ̈ܫܬܐ

[28] C ܘܒܘܘܗܢܐ.
[29] B *pr waw.*
[30] *A* ܪܐܙܝܬ; *B* ܪܙܝܐܬ.
[31] *C tp.*

ܐܝܟ ܕܐܬܦܪܢܣ ܠܝܘܡ ܘܩܠܝܠ ܒܪܫܝܬܗ : ܢܦܩܬ ܐܚܪܬܐ ܕܒܢܝܬܐ
ܘܡܫܡܠܝܘܬܐ ܐܬܬܣܝܡ : ܕܩܘܫ ܘܪܗܛ ܒܬܪܗ. ܒܥܩܒܬܗ܆ ܬܘܒ
ܡܢܝܢܬܐ[32] ܐܠܗܝܬܐ : ܘܡܬܦܬܦܬ ܫܡܝܠܐ ܥܬܝܕܐ[33]
ܕܡܛܠܠܬܗ : ܕܒܗܘܢ ܡܒܣܡ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܠܬܫܒܘܚܬܐ
ܐܫܬܘܬܦܘ : ܘܒܢܝܬܐ ܘܒܢܝ ܐܢܫܐ ܠܗܘܢ ܒܒܪ : ܘܡܟܠܠܬܐ
ܕܠܡܫܡܠܝܘܬܗ ܦܩܕ : ܐܝܟ[34] ܒܬܪܗ ܕܟܠܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܠܘܬܗ :
ܕܐܬܘܗܝ ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ.

8 ܘܒܙܒܢܐ ܕܝܢ ܐܚܪܢܐ : * ܟܕ ܒܒܢܝܘܬܐ ܝܠܕܬ ܐܢܫܐ C 250a
ܐܫܬܘܕܥ ܐܢܫ. ܕܫܦܝܪ ܒܝܘܡ ܡܢ ܒܢܝܫܐ : ܘܐܬܝܕܥ ܢܫܒܚ
ܟܠ ܫܦܝܪܘܬܗ. ܟܕ ܥܡܦܪ ܠܒܝܬܗ ܘܐܦ[35] ܠܡܫܝܚܘܬܗ ܦܪܐ.
ܐܢܫܐ ܕܝܢ ܡܛܠ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܢܫܐ ܒܢܦܫܗ : ܘܠܐ ܐܝܟ
ܡܫܝܚܐ ܚܕ ܒܒܝܬܐ ܠܫܡܝܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ[36] ܡܫܝܚ ܐܠܗܐ
ܐܠܗܟ. ܡܫܝܚܐ ܕܝܘܬܐ ܗܢܐ ܡܢ ܚܒܪܝܟ : ܒܪܘܚܐ ܘܡܫܝܚܐ
ܘܐܦܘܛܦܘܛܐ : ܕܠܠܒܘܫܐ ܕܠܝܟ ܡܒܣܡܝܢ. ܟܕ ܐܠܗܐ ܠܐܒܐ
ܫܡܗܬ ܢܒܝܘܬܐ : ܡܛܠ ܗܝ ܕܐܬܒܣܡ. ܘܐܝܟ ܬܢܝܢܐ ܗܘܐ
ܡܛܠܠܬ : ܕܐܝܟ ܡܒܣܡܐ ܒܒܣܝܡܘܬܗ ܢܫܝܒ. ܡܫܝܚܐ
ܐܝܟ ܕܐܬܡܫܚ : ܦܓܪܐ ܐܢܫܝܐ ܕܢܣܒ ܠܗ. ܘܒܪܘܚܘܬܐ ܐܬܡܫܚܬܗ :
ܡܛܠ ܕܝܘܚܢܐ ܘܠܐ ܐܬܢܒܝ ܗܘܐ ܚܕ ܠܐܠܗܘܬܗ ܒܪܘܚܘܬܐ
ܡܫܝܚܘܬܐ. ܫܪܝܐ ܕܝܢ ܕܐܬܐ ܡܫܝܚܐ ܐܬܡܫܚ : ܠܒܢܝܐ
ܘܡܠܟܐ ܗܢܘܢ ܕܡܢ ܡܫܝܚ ܡܬܡܫܚܝܢ ܗܘܘ ܦܪܐ. ܒܗ܆
ܕܠܘ ܐܚܝܕܘܬܗܘܢ ܡܢ ܙܒܢܐ ܐܬܬܠܝܬ.. ܐܠܐ ܒܐܠܗܘܬܐ ܘܠܟܠ
ܡܢ ܡܠܟܘܬܐ : ܐܝܟ ܕܗܘ ܒܠܚܘܕܘܗܝ܆ ܚܕ.

9 ܡܛܠ ܕܝܢ ܘܡܫܝܚܐ ܘܐܦܘܛܦܘܛܐ ܕܟܠ ܚܕ ܚܕ ܚܝܘܬܗ
ܐܠܘܬ : ܠܡܥܡܕܢܘܬܐ ܕܗܝ ܕܦܪܘܩܐ ܡܫܝܚܘܬܐ ܢܫܒܚ : ܘܡܬܐܬܝܬܐ[37]
ܒܪܘܚܗ ܣܠܩ ܒܢܝܢ ܡܫܝܚܘܬܐ ܡܟܠ. ܕܠܗܕܐ * ܟܕ ܚܕ ܝܘܬ ܒܪܬܐ B 385b
ܡܕܝܢܬܐ : ܗܝ ܕܐܬܡܫܝܚܘܬ ܟܪܘ ܕܢܘܪܒܐ ܕܕܒܝܬܐ : ܘܠܘܬ
ܟܠ ܡܫܝܚܘܬܐ ܕܟܬܒܢ : ܟܕ ܒܠܥܝܢܐ ܕܐܪܐ ܕܡܢ ܡܫܝܚܐ
ܒܐܝܕܝ. ܡܢܝܢ ܥܡܠܬ ܫܦܝܪܘܬܐ ܕܢܕܢ ܡܫܝܚ ܕܩܪܝܢܐ. ܘܐܦܢܝܬ

---

[32] C *pr* ܠ.
[33] B *om.*
[34] B *pr waw*
[35] C *om waw.*
[36] A ܡܛܠܗܢܐ.
[37] B ܡܬܐܬܝܬܐ.

ܥܠ ܪܘܚܗ ܩܕܝܫܐ : ܘܐܬܡܠܠ ܒܥܠܬܐ ܪܘܚܢܝܐ ܒܡܫܝܚܐ : ܐܝܟܢܐ
A 287a ܕܐܫܬܒܚ ܠܝ ܗܘܝܘ. ܒܪ ܒܪ * ܡܫܝܚܐ ܡܪܚܡܢܘܬܗ ܕܐܠܦܝ
ܡܬܚܙܝܐ ܗܘܬ : ܕܒܟܐ ܕܢܩܒܠ ܚܝܐ ܘܡܘܬܐ ܘܩܘܪܒܬܐ
ܡܛܠܠܬ̱. ܕܐܬܡܠܠ ܕܝܢ ܒܥܠܬܐ ܡܢ ܪܘܚܐ ܒܡܫܝܚܐ. ܠܒܪܬܐ
ܒܗܕܐ ܡܫܘܕܥ : ܕܒܬܘܠܬܐ ܒܥܠܬܗ ܕܒܪܝܐ ܘܡܕܒܪܢܘܬܗ
ܕܐܠܗܐ̱ : ܕܒܗ̇ ܗܘܝܢ ܪܘܚܐ ܒܡܫܝܚܐ ܒܡܫܝܚܝܐ ܐܝܟ
ܕܐܡܪ ܦܘܠܘܣ : ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘܐܘܢܫܐ.

10 ܗܘ ܓܝܪ ܡܫܝܚܐ ܗܘܝܘ. ܫܘܪܝܐ ܗܘ ܕܐܘܪܚܐ ܫܡܝܢܬܐ.
ܘܫܘܠܡܐ ܕܫܘܒܐ ܠܫܡܝܐ. ܐܝܟܐ ܕܠܘܩܒܠ ܚܝ̈ܠܘܬܐ
ܫܘܒ̈ܠܝܐ. ܠܒܒܟܐ ܕܡܠܟܐ ܠܐ ܡܫܬܪܝܢܐ. ܐܬܐ
ܕܡܫܘܕܥܐ ܡܢ ܢܘܪܐ. ܢܛܘܪܐ ܕܡܗܝ̈ܡܢܐ. ܡܕܒܪܢܐ
C 250b ܕܥܕ̈ܬܐ. ܡܚܝܕܢܐ ܕܡܠܐ̈ܟܐ. * ܚܝܠܐ ܗ̇ܘ ܡܢ ܘܡܚܒܒܕ ܚܝ̈ܠܐ :
ܘܡܠܟܐ ܠܥܠ̈ܡܝܢ ܙܘܒܢܐ ܘܪ̈ܘܪܒܐ ܬܫ̈ܒܘܚܬܗ.

11 ܐܦ ܓܝܪ ܒܗܘܢ ܘܦܘܠܚܢܗ[38] : ܒܪܐܪܐ ܡܫܬܡܠܝܐ ܕܠܒܠ
ܡܢ ܡܠܬܐ. ܥܒܕܗ ܓܝܪ ܡܘܪ̈ܐ ܐܫܬܡܗ ܡܢ ܡܠܦ̈ܢܐ ܚܟ̈ܝܡܐ
ܒܟܠ ܐܝܟ ܐܢܫ ܢܐܡܪ ܡܐܙܙܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ.

12 ܫܘ̈ܒܠܐ ܕܝܢ ܕܒܠܒܗܘܢ ܬܘ̈ܒ ܐܬܝܗܘܢ̱. ܗ̇ܝ ܕܡܬܦܫܛ
ܡܛܠܠܬ̱ ܦܐܝܘܬ ܐܢܫܐܝܬ : ܘܗ̇ܝ ܕܡܦܫܛ ܘܡܫܬܡܠܝܐ ܠܟܠ
ܦܐܝܘܬ ܐܠܗܐܝܬ. ܘܪܒܒܗ[39] ܬܘܒ ܒܢܫܐ ܡܕܡ ܐܬܘܗܝ : ܡܢ
ܗ̈ܠܝܢ ܒܩܢܘܡܬ ܪܘܚܐ : ܘܕܩܝܩ ܒܝܠܕܬ ܐܢܫܘܬܐ ܗܘܝܐܬ
ܫܘܫܐ. ܘܠܦܘܬ ܡܫܝܚܘܬܐ ܕܒܚܝܘܬܗ ܕܫܘܬܦܘܬܐ : ܡܒܣܡ
ܠܗܠܝܢ ܕܡܫܬܘܬܦܝܢ ܠܗ. ܡܕܝܢ ܐܝܟ ܕܘܡܝܐ ܕܗܠܝܢ ܕܠܐ ܕܩܝܢ :
ܠܒܫܘܒ ܗܘ ܦܫܝܛܐ ܕܐܬܐ ܠܘܒܒܐ ܢܐܪ ܠܝ. ܕܐܬܝܗܘܢ
ܡܒܘܒܐ ܥܦܝܐ ܕܒܫܡܝܢܬ ܪܘܚܐ ܐܠܗܝܐ : ܘܡ̈ܠܐ ܒܦ̈ܠܓܐ
ܐܠܗ̈ܝܐ ܠܒ̈ܢܝܐ : ܡܢ ܐܝܘܬܐ ܬܡܝܗܬܐ ܕܪܘܚܐ ܕܝܠܬܐ.

13 ܡܦܠܓܘ ܠܝ ܬܘܒ ܡܫܝܚܐ ܗܘܝܘ : ܒܝܕܥܘܬܗ ܘܒܒܣܡܘܬ
ܪܘܚܗ : ܠܗܘܦܟܐ ܕܪܒܐ ܕܒܪܬܐ ܘܡܫܝܬܐ : ܒܗ̇ ܕܗܘ ܒܠܚܘܕܘܗܝ
B 386a ܐܬܘܗܝ * ܡܫܝܚܐ ܥܘܬܪܐ ܒܥܡܐ ܘܡܫܡܫܢܐ[40]. ܗܠܝܢ ܕܝܢ
ܡ̈ܫܝܚܐ ܐܚܪ̈ܢܐ : ܕܒ̈ܢܝܐ ܒܝܬ ܘܕܒܠ̈ܝܐ ܘܕܥܘܫ̈ܢܐ : ܘܥܪܒܐ

---

[38] C ܒܗܘܢܗ ܘܦܘܠܚܢܗ.

[39] C + ܕܝܢ.

[40] B + *sey*

ܫܠܝܛܐ ܕܡܘܪܝܐ ܩܕܝܫܐ ܀ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܪܝ ܫܠܡܐ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ
ܩܕܝܫܐ ܐܬܐ ܠܘܬ ܟܠܗܘܢ ܀ ܐܠܐ ܡܫܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘ ܕܢܚܬ
ܠܘܬ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܀

14 ܐܦ ܒܗܕ ܐܡܪ ܠܟ ܀ ܐܝܢ ܕܐܡܪ ܠܟ ܡܪܝ ܕܐܢܐ ܗܘ ܕܐܫܬܕܝ
ܒܟ ܀ ܐܠܐ ܕܐܢܐ ܒܥܝ ܕܐܬܐ ܠܘܬ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܕܢܬܚܝ ܒܗ ܀
ܐܠܐ ܕܐܢܐ ܐܡܪ ܠܟ ܕܐܢ ܐܬܐ ܠܘܬ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܕܢܬܚܝ ܒܗ ܀
ܐܦ ܗܟܢܐ ܐܡܪ ܠܟ ܀

15 ܐܦ ܒܗܕ ܐܡܪ ܠܟ ܡܪܝ ܕܐܢܐ ܒܥܝ ܕܐܬܐ ܠܘܬ ܟܠ ܒܪܢܫܐ
ܕܢܬܚܝ ܒܗ ܀ ܐܠܐ ܕܐܢܐ ܐܡܪ ܠܟ ܕܐܢ ܐܬܐ ܠܘܬ ܟܠ ܒܪܢܫܐ
ܕܢܬܚܝ ܒܗ ܀ ܐܦ ܗܟܢܐ ܐܡܪ ܠܟ ܀

16 ܐܦ ܒܗܕ ܐܡܪ ܠܟ ܡܪܝ ܕܐܢܐ ܒܥܝ ܕܐܬܐ ܠܘܬ ܟܠ ܒܪܢܫܐ
ܕܢܬܚܝ ܒܗ ܀ ܐܠܐ ܕܐܢܐ ܐܡܪ ܠܟ ܕܐܢ ܐܬܐ ܠܘܬ ܟܠ ܒܪܢܫܐ
ܕܢܬܚܝ ܒܗ ܀ ܐܦ ܗܟܢܐ ܐܡܪ ܠܟ ܀

17 ܐܦ ܒܗܕ ܐܡܪ ܠܟ ܡܪܝ ܕܐܢܐ ܒܥܝ ܕܐܬܐ ܠܘܬ ܟܠ ܒܪܢܫܐ
ܕܢܬܚܝ ܒܗ ܀ ܐܠܐ ܕܐܢܐ ܐܡܪ ܠܟ ܕܐܢ ܐܬܐ ܠܘܬ ܟܠ ܒܪܢܫܐ
ܕܢܬܚܝ ܒܗ ܀ ܐܦ ܗܟܢܐ ܐܡܪ ܠܟ ܀

18 ܐܦ ܒܗܕ ܐܡܪ ܠܟ ܡܪܝ ܕܐܢܐ ܒܥܝ ܕܐܬܐ ܠܘܬ ܟܠ ܒܪܢܫܐ
ܕܢܬܚܝ ܒܗ ܀ ܐܠܐ ܕܐܢܐ ܐܡܪ ܠܟ ܕܐܢ ܐܬܐ ܠܘܬ ܟܠ ܒܪܢܫܐ
ܕܢܬܚܝ ܒܗ ܀ ܐܦ ܗܟܢܐ ܐܡܪ ܠܟ ܀

---

41 A ܐܚܕܐ

42 B *om*

43 C ܫܡܥܘܢ

44 B + *sey.*

45 C ܐܝܬ

19 ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ : ܐܝܟ ܐܬܝ ܠܟ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܟ ܘܐܡܗ ܘܐܚܘܟ ܘܐܚܬܟ ܘܒܢܝܟ ܘܒܢܬܟ ܘܟܠ ܥܡܐ ܕܒܝܬܟ.

20 ܘܐܡܪ ܠܗ * ܐܝܟ ܐܬܝ ܠܟ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܟ ܘܐܡܗ ܘܐܚܘܟ ܘܐܚܬܟ ܘܒܢܝܟ ܘܒܢܬܟ ܘܟܠ ܥܡܐ ܕܒܝܬܟ : ܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܬܝ ܠܟ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܟ ܘܐܡܗ ܘܐܚܘܟ ܘܐܚܬܟ ܘܒܢܝܟ ܘܒܢܬܟ ܘܟܠ ܥܡܐ ܕܒܝܬܟ. B 386b

21 ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܬܝ ܠܟ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܟ ܘܐܡܗ ܘܐܚܘܟ ܘܐܚܬܟ ܘܒܢܝܟ ܘܒܢܬܟ ܘܟܠ ܥܡܐ ܕܒܝܬܟ. ܘܐܡܪ ܠܗ : ܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܬܝ ܠܟ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܟ ܘܐܡܗ ܘܐܚܘܟ ܘܐܚܬܟ ܘܒܢܝܟ ܘܒܢܬܟ ܘܟܠ ܥܡܐ ܕܒܝܬܟ.

22 ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܬܝ ܠܟ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܟ ܘܐܡܗ ܘܐܚܘܟ ܘܐܚܬܟ ܘܒܢܝܟ ܘܒܢܬܟ ܘܟܠ ܥܡܐ ܕܒܝܬܟ. ܘܐܡܪ ܠܗ : ܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܬܝ ܠܟ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܟ ܘܐܡܗ ܘܐܚܘܟ ܘܐܚܬܟ ܘܒܢܝܟ ܘܒܢܬܟ ܘܟܠ ܥܡܐ ܕܒܝܬܟ.

23 ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܬܝ ܠܟ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܟ ܘܐܡܗ ܘܐܚܘܟ ܘܐܚܬܟ ܘܒܢܝܟ ܘܒܢܬܟ ܘܟܠ ܥܡܐ ܕܒܝܬܟ. ܘܐܡܪ ܠܗ : ܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܬܝ ܠܟ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܟ ܘܐܡܗ ܘܐܚܘܟ ܘܐܚܬܟ ܘܒܢܝܟ ܘܒܢܬܟ ܘܟܠ ܥܡܐ ܕܒܝܬܟ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܬܝ ܠܟ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܟ ܘܐܡܗ ܘܐܚܘܟ ܘܐܚܬܟ ܘܒܢܝܟ ܘܒܢܬܟ ܘܟܠ ܥܡܐ ܕܒܝܬܟ. C 251b

---

[46] C ܡܫܡܫܢܐ.

[47] C ܡܫܡܫܢܐ.

[48] B ܒܫ ܡܕܝܢܬܐ.

[49] B ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܥܠ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܥܠ C ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ.

INDEX OF GREEK WORDS

αἵρεσις 13
γάρ 1, 2, 3, 4, 5, 7, 10, 11
γένος 7, 9
γοῦν 8
εἰκών 16
ζεῦγος *zuwwaga* 8
κασσία 8, 9
κοιτών 7
μέν 7, 10, 15
μύρον 1, 7, 11
νάρδος 9
νόμος 8, 21
οὐσία 16
πρόσωπον 7, 15
πύρωμα 17
στακτή 8, 9
τύπος *tupsa* 1, 13
tappes 3, 13
ὕλη *hule* 12
hulanayuta 20

Discourse composed by the holy Mar Jacob of Edessa on the consecration of the Myron.

1 One can learn about the symbols and types of this holy oil, and about the composition of the divine myron, from the Old Testament, albeit dimly: how from time to time it was depicted and delineated by the ancients, although not openly or clearly, as in the New, seeing that the New Testament, which is the truth and fulfilment of the Old, had not yet been given. For the Old is the type, but the New the truth; the former is the shadow[50], the latter the light; the former is the similitude, the latter the reality; in the former are words, but in the latter actions; in the former the mysteries are depicted, but in the latter the mysteries are explained; in the former is prophecy, but in the latter the Lord of prophecy.

2 In the former we had explained to us about the oil of the patriarch Jacob, how he poured it on to a single stone which he set up as a pillar to the Lord, calling it the House of God[51]; the latter, on the other hand, showed us this holy oil openly, how, instead of a single stone, it anoints many rational pillars, and instead of (a single) Bethel, it perfects and consecrates (*lit.* completes) houses of God, namely churches; and instead of a single patriarch, there are holy bishops (*lit.* arch-priests) and holy fathers who consecrate it[52].

3 For the Old Testament gave us as a type the composite oil of anointing,

---

[50] Similarly John of the Sedre (Add. 12165, f. 259b.1).

[51] Gen 28:18-19, referred to by John (f. 260a.2), George (tr. Ryssel, 21) and Moshe bar Kepha (prologue).

[52] I take as a calque on ἱερόω. The Syriac could mean "who are made priests by it", but it is doubtful whether Myron ever featured in the ordination of priests: see de Vries, *op. cit.* [note 1], 237-8, and compare also Jacob of Edessa's answer to John the Stylite in Synodicon (ed. Vööbus) I, 234, where he tells of a bishop who had to consecrate Myron *ad hoc* "in order to anoint an altar with it ... and afterwards ordain him (a deacon; *šamlī*) priest; it is not clear whether Jacob means that the Myron was required for both, or just for the first; cp also Denzinger, *Ritus Orientalium* II,83,544 and 550.

which used to anoint the "Tent of time"[53] and all the vessels, through the agency of the great Moses, the chief of the prophets. But the New Testament has shown us clearly this holy oil which consecrates churches instead of the Tent, the altar instead of the table; and instead of being consecrated by the single Moses, it is consecrated through the agency of all the Apostles.

4 Formerly a single horn used to anoint prophets[54], designate[55] priests, and proclaim kings[56], but here we have an anointing from the Holy One which perfects us all as priests and head disciples of the Apostles, to stand before the Lord God of Israel as a holy people, a redemed assembly, a royal priesthood, a choice and sweet-scented nation[57], and one resplendent in an invisible garment.

5 Formerly Moses was told that whoever counterfeited its composition, that person (*lit.* soul) would perish from among his people[58]. Here, however, the opposite happens: every soul which is not anointed and protected[59] by this oil is handed over to utter destruction among the gentiles.

6 In the Old Testament, again, the horn (of oil) which poured forth at the prophet Elijah's hands protected the widow against famine[60]; in the New, however, this anointing, which we have been given by Elijah's very Lord, protects both widows and married women — and indeed all categories in

---

[53] Exod 40:9 ("Tent of time" is the normal Peshitta term for the *'ohel mo'ed*); John (f. 260a.1) makes the same allusion. For the identification of the "oil of anointing" with Myron, see the Letter of the Patriarch Sergius I († 561), ed. van Roey, Parole de l'Orient 6/7 (1975/6), 222: "you are aware that Myron is what the Syrians call 'oil of anointing'"

[54] Cp I Kings 19:16.

[55] *ršm.* It is interesting that Jacob uses this term in view of the fact that one of the conceptual models behind the Old Syriac pre-baptismal *rušmā* seems to have been the Old Testament anointing of priests on the forehead: see my "The Syriac Baptismal Ordines with special reference to the Anointings", Studia Liturgica 17 (1977) 177-83, and (in more detail) "The transition to a post-baptismal anointing in the Antiochene rite", to appear in the Festschrift for A.H. Couratin.

[56] 1 Sam 16:13, I Kings 1:39 etc. John likewise speaks of "priests, high priests, prophets and kings being anointed" (f. 260a.2); similarly Moshe bar Kepha, prologue.

[57] Based on 1 Pet 2:9, but in a different order; Jacob uses elements from both Peshitta (= P) and Harklean (= H):
P: *šarbtā gbītā da-mkahhnā l-malkūtâ, 'ammā qaddišā, kenšā priqā*
H: *gensā gabyā, kuhhānā malkāyā, 'ammā qaddišā, 'ammā l-šuzzābā*
Jacob: *'umtā gbītā* (4) = H (3) *'ammā qaddišā*, (1) = P (2).
John also quotes the second and third phrases of this verse (f. 261b 2) but for the second he employs a different translation, *malkūtā kāhnāytā.*

[58] Exod 30:38, also referred to by John (f. 260a.1) and Moshe bar Kepha (prologue)

[59] Lit. "armed". The phraseology reflects the formula accompanying the pre-baptismal anointings in the Syrian Orthodox formulary attributed to Severus: see my "Studies in the early history of the Syrian Orthodox baptismal liturgy", JThSt ns 23 (1972), 29-33. For Jacob's transference of motifs originally associated with the *rušmā* to the post-baptismal anointing with Myron, see the references in note 55.

[60] 1 Kings 17:8-16.

the churches — against spiritual famine which consists, not in lack of bread and water, but in famine from hearing the word of the Lord[61].

7 Formerly, when the Bride saw the Bridegroom in symbol and gained knowledge of him by means of small sparks[62] of light, she compared him to scented oil, saying: "Your name is oil of myron emptied out; for this reason the young girls have loved you. Let us run to the fragrance of your scent; bring me in to your chamber, O King"[63]. Here, however, the Church sees openly and clearly, with a pure face, God the Word who became man and betrothed her to himself in a holy and spiritual betrothal. She compares him to oil because he anointed and united with his eternal Godhead our temporal humanity[64]. "Emptied out", because, being full and overflowing, he emptied himself into our human form[65], and made our wretched and feeble race full, and no longer deficient. "The girls" who were enamoured with love for him[66] and swallowed up in desire for him are the pure and holy souls[67] who yearned for him and ran after him. "His scent", again, is divine knowledge of all sorts, and the variety of glorious understanding concerning him, with which he makes fragrant all those who have shared in his glory, making them fellows and sharers in the Mysteries[68]; and he orders the entry into his bridal chamber — that is, the kingdom of heaven[69] — in accordance with the prayer made to him by the holy Church.

8 Therefore the divine David, recognizing him in prophecy which beholds mysteries, said: "He is more beautiful in his aspect than other men, and

---

[61] Amos 8·11.

[62] John (f. 260b 1) uses the same word (*zalgē*) in the same context: this is perhaps the clearest of Jacob's allusions to John's work. Barhebraeus' *Ktābā d-Zalgē*, or "Book of Rays", uses the term in the same sense.

[63] Apart from the first phrase Jacob follows the Peshitta (with some re-ordering of the words), rather than the Syrohexapla, likewise also John (f. 260b.1). The first phrase (*mešḥā d-mūrūn msappqā*, cp LXX) is, however, neither from Peshitta nor Syrohexapla: it is found already in John (and later in Moshe bar Kepha §§ 5, 41), and the wording will go back to the Syriac translation of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs, whence it was excerpted in the Catena Severi (Vat. syr. 103, printed in Moesinger, *Monumenta Syriaca* II,10; for the identification of the source of the Catena Severi here, see C. van den Eynde, *La version syriaque du Commentaire de Gregoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques*, Louvain, 1939, 49-60).

[64] Compare George (tr. Ryssel, 12) and Moshe bar Kepha (prologue).

[65] Cp Phil 2:7 (Jacob combines elements from both Peshitta and Harklean).

[66] Jacob now paraphrases Cant 1:3

[67] So John (f. 260b.1), who is more cautious ("maybe it speaks of the holy souls"). The interpretation goes back to Origen and Gregory of Nyssa.

[68] Cp 1 Cor 4:1

[69] Similarly Procopius *ad loc* (PG 87, 1552), attributed to "Gregory", but in fact Gregory of Nyssa has a different explanation (PG 44, 784-5). For the most part I have been unable to find precise parallels for Jacob's exegesis of Cant 1:3 and Ps 45.

mercy is poured over his lips"[70]. (Here) he is calling his purity and splendour "beauty"[71]. "Mercy", because he is merciful in his law, and he did not threaten[72] sinners with death, like Moses. "For this reason God, thy God, has anointed thee with the oil of joy beyond thy fellows — myrrh, cassia and stakte, which make fragrant thy clothing'[73]. The prophecy names the Father as "his God" in view of his becoming flesh and becoming the second Adam on our behalf, so that he might renew the first Adam by his taking[74] (flesh). The "oil" with which he was anointed is the human body which he united to himself; he described it as "(oil) of joy" because he voluntarily united it to his divinity in the hypostatic union, and not as the result of compulsion[75]. The "fellows", than whom he received a greater anointing, are what he calls the prophets and kings who were anointed of old, in that he was not born, as they were, after intercourse, but from a virgin and in a manner that defies description, of which only he is cognizant.

9 The "myrrh, cassia and stakte", which he associates with his union, is to indicate that he took on a mortal body, and voluntarily received mortality on behalf of our mortal race, so that when the holy Church beheld this — the Church which had been entrusted with the great storehouses of knowledge and had learnt about the glorious things to come — by means of a revelation of mysteries from heaven she took, with the hands of Mary, the vase of precious nard and poured it upon his holy head, whereupon the house was filled with a sweet scent, just as John told us[76]. For by the oil his compassion towards us is shown, in that he was willing to receive suffering, death and burial on our behalf. The words "the house was filled with a sweet scent" indicate the Church, which is called "the house of the Lord"[77] and "the city of our God"[78], wherein we have become a sweet scent in Christ, as Paul says[79], by means of the anointing with this holy oil.

---

[70] Ps 45:3 (Peshitta, with slight adaptation).

[71] Compare Syrohexapla here : *pā'ē b-šuprā.*

[72] *'yz.* Brockelmann lists *'wz* as a rare bye form of *'zz*; the *pa''el*, however, appears not to be recorded.

[73] Ps 45:8-9 (Peshitta, with slight adaptation at the end), also quoted by George (tr. Ryssel, 22).

[74] *nsibūtā.* Although the word is characteristic of writers in the Antiochene tradition of christology, it is occasionally found in West Syrian writers: see, for example, Philoxenus, *Commentary on the Prologue of John* (ed. de Halleux) § 11 (p. 29); Philoxenus was perhaps led to accept it on the basis of the "Philoxenian" reading of Heb 2:16 (contrast Peshitta!).

[75] The christological interpretation of this verse is a commonplace, but I have found no very close parallel; compare, perhaps, Severus *Philalethes* (ed. Hespel), p. 311.

[76] John 12:3-4; cp George (tr. Ryssel, 29). The linking of this passage with Cant 1 and Ps 45 is traditional.

[77] Ps 118:26 etc.

[78] Ps 46:4 (Peshitta).

[79] 2 Cor 2:15; cp George (tr. Ryssel, 10), Moshe bar Kepha § 50 (also his Commentary on the baptismal service § 18).

10 This oil, then, is the beginning of the heavenly path, the ladder that leads up to heaven[80], the armour against the hostile powers[81], the indissoluble imprint of the king[82], the sign which delivers from the fire[83], the guardian of the faithful, driving off the demons[84]; it gives joy to angels[85], it is both living and life-giving, full of great things entrusted, of wondrous mysteries.
11 The service by which it is made holy is also performed in a mystery that lies beyond words. It was named "myron" by the all-wise *teachers*, as though one was speaking of a divine *initiation into the mysteries*[86].
12 There are two ways of looking at it: on the one hand, *it is consecrated*, as *is humanly befitting*[87]; on the other, it consecrates and perfects everything, as is divinely fitting[88]. *Its composition is a form of bringing together of sweet-scented substances* which possess a natural *quality* of fragrance; and, *in accordance with the measure of the specific quantity of* the association, it makes sweet those who are associated with it[89]. Thus, by means of a comparison with what cannot (really) be compared, it portrays for us Jesus, the simple one who came to composition[90], (Jesus) who is the overflowing *fountain-head* of divine fragrance, *filling the intellect with* divine *assignments*[91], as a result of the wonderful quality of the scent of knowledge.

---

[80] Gen 28:12.

[81] Similarly 23; compare the Anonymous Commentary on Baptism (ed. Brock, OrChrP 1979) § 6: "oil is the invincible armour against the adversary" (most of this commentary is taken over by the later commentators on the baptismal rite). Jacob here ascribes to the Myron (used in the post-baptismal anointing) many of the protective and cathartic attributes which had come to be associated with the pre-baptismal anointings: see my *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* (Syrian Churches Series 9; 1979), chapter V (2), and the articles referred to in note 55.

[82] Compare the Anonymous Commentary § 7: oil is "the imprint of the heavenly king"; similarly Ephrem, *H. adv. Haer.* XXII.9.5; Theodoret PG 81,60 σφραγῖδα τινὰ βασιλικήν.

[83] "Sign" derives ultimately from Exod 12:13, "fire" from Dan 3: both are important baptismal texts.

[84] Similarly Moshe bar Kepha § 49 (but using *daywe*, not *šede*) in an analogous list of benefits of the Myron.

[85] Cp Luke 15:10 (used in the context of oil at baptism by Ephrem, *H. Virg.* VII.8).

[86] Based on Ps. Dionysius *Eccl. Hier.* IV. 1 (Phokas' translation). Direct citations of Phokas' version in the following sections are italicized.

[87] *Eccl. Hier.* IV.iii.10-12.

[88] I.e. θεοπρεπῶς, not found in this section of *Eccl. Hier.*, but compare John f. 261a.1. Dionysius bar Ṣalibi's scholion on *Eccl. Hier.* IV.iii.12, which also uses the word in a similar context, may well be quoting Jacob here.

[89] *Eccl. Hier.* IV.iii.4. Of the small variations from Ps. Dionysius, note Jacob's *kyana'it* "naturally" for *'attira'it* "richly" of Sergius, Phokas and the Greek.

[90] Although *rukkābā* is characteristic of Severus' christological terminology, Jacob here is reflecting Philoxenus, who several times speaks of Christ as *pšīṭā haw d-etrakkab* (e.g. *Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione* (ed. Vaschalde), 192^{17-18}, 255^{11}; *Ep. ad mon. Senun* (ed. de Halleux), 65^{25-6}; *Comm. Prol. John* (ed. de Halleux), 62^{10}).

[91] *Ibid.*; *pullage* curiously renders ἀντιλήψεις.

13 This oil also, as a result of its purity and fragrance, provides us with a type of the pure teaching of the holy Church, in that it alone is the true oil, both in name and in what it effects: for the other unguents, such as those made from nuts, terebiths and lilies — and all the others which are manufactured for medical use — are a type of the false teachings of destructive heresies, for these possess only the name of "oil", but they are far removed from the genuine thing.

14 The scent of this holy oil never fades from those who are anointed with it. Christ himself put it as follows: "Everyone who eats my body and drinks of my blood will remain in me and I in him; and I will raise him up on the last day"[92].

15 At its consecration this oil is *hidden by twelve "wings"*[93] or fans, and by these we understand the hiddeness of Jesus (who is) God from the seraphs[94], concerning whose sixfold wings Isaiah the seer of mysteries indicated to us[95]: "With two wings they covered their faces" — in that they shrunk back from beholding his eternal Godhead; "with two, the feet" — in that they also quaked and trembled at the manner of his manhood, which is incomprehensible; "with the remaining two middle ones" they indicate that they have a partial and intermediary knowledge concerning him[96], in that he had undertaken a union that mediated between his divinity and humanity, seeing that he was both God and man, being comprehended and understood as one nature and person.

16 *The Hebrew word*[97] etymologically designates *the holy substances* of the *Seraphim* as hot and *burning*, since it derives *from "fieriness"* and *"great warmth" that exists in divine life.* Thus, in both the covering up and the warmth that (are feature of the consecration) of this holy oil, divine and exalted *images* are depicted in it.

17 In the twelve censers[98] which give off a single fragrance is indicated the fact that, although (the oil) is single, yet it makes many fragrant, and it is with many in many parts.

---

[92] John 6:54, 56.

[93] *Eccl. Hier.* IV.ii (but Ps. Dionysius does not go on to speak of the Seraphim until later, IV.iii). Sergius', but not Phokas', translation speaks of "fans". George (tr. Ryssel, 24) gives a different explanation of the "12 wings"; compare also, for this and the following sections, the anonymous homily incorporated into the Service of the Consecration of the Myron (Denzinger, *Ritus Orientalium* II, 546-7).

[94] Cp Moshe bar Kepha §§ 12,1 and 17 (on fans and Seraphim).

[95] Isaiah 6:2.

[96] Moshe bar Kepha § 17 quotes Jacob verbatim at this point.

[97] This section is based on *Eccl. Hier.* IV.iii.9-10.

[98] Not mentioned in *Eccl. Hier.*, but referred to by George (tr. Ryssel, 24) and Moshe bar Kepha § 18 (with different explanations).

18 The twelve lights[99] carried in front of it denote the band of divine Apostles, with reference to whom (Christ) cried out[100] "You are the light of the world".

19 The white vestments[101] used for the ceremony denote the purity and spotlessness of the head priests (bishops) at whose hands it is made sacred.

20 The elevation[102] above the entire people indicates that the divine mystery is most exalted, and those who consecrate it raised far above everything material.

21 The customary time[103] for consecrating it was fixed by the orthodox and God-clothed teachers during the week of the Passion for two reasons: one, so that it should be close in time to the passion[104] and death of our Saviour; and secondly, because people were baptized on the feast of the Resurrection, and it had to be consecrated in order to be available in time for the baptisms.

22 It takes place on the Thursday seeing that it is the beginning and foundation of all the divine mysteries that were entrusted to the Apostles. (Christ) transmitted to them this consecration, as well as the other mysteries, symbolically when he said[105]: "I have a mystery, I have a mystery, and so have the children of my household"; that is, let them preserve carefully the mysteries which were uttered to them this day.

23 Seeing that this holy oil is consecrated with such glorious mysteries (*or* symbols), let us too be found to be pure and holy on the day of its consecration[106], and worthy[107] of the splendour of its mystery; and let us all equally request Christ who gives it that he may appoint it[108] as mighty and invincible armour[109] against every working of demons and evil men; and that those who are imprinted with it may be liberated from sin and

---

[99] Referred to by George (*loc. cit*) and Moshe bar Kepha § 19.

[100] Matt 5:14 (Moshe bar Kepha prefers to quote John 8:12 in this context!).

[101] Compare Moshe bar Kepha § 29.

[102] Compare Moshe bar Kepha § 31.

[103] Jacob discussed the occasion for the consecration of the Myron in a Reply to John the Stylite (Synodicon (ed. Vööbus) I, 234-5, reproduced in abbreviated form in Kayser, *Die Canones* 9, and *Nomocanon* (ed. Bedjan), 28-9). The discussion in Moshe bar Kepha §§ 25-6 does not use Jacob, but the Homily in Denzinger II, 547, perhaps quotes Jacob § 22.

[104] Jacob uses identical words in his reply to John the Stylite (*Synodicon* I, 235).

[105] Isaiah 24:16 (the last phrase, which Jacob quotes as if it was part of the biblical text here, does not belong)

[106] John (f. 261a.2) makes a similar exhortation.

[107] Similarly Moshe bar Kepha § 30 in a final exhortation.

[108] For "appoint" (Greek ἀναδείκνυμι) as a technical term for "consecrate", see my "The Epiklesis in the Antiochene baptismal ordines", OrChrA 197 (1974), 189,201; it probably goes back to Jewish Aramaic usage.

[109] See note 81.

numbered in the divine flocks[110]; that it may perfect churches as houses of Christ, and appoint altars holy and divine; that it may make all of us into temples of the Trinity which is rightly confessed in three holy persons, Father Son and Holy Spirit, for eternal ages, amen.

[110] Jacob may reflect a baptismal prayer here similar wording is found in a baptismal sedro in Vat syr 31 (Assemani, *Codex Liturgicus* II, 268)

Die Entdeckung der ältesten Urkunde für die syrische Übersetzung der Apostolischen Kirchenordnung

Neue Quellen für die syrische Version

von

ARTHUR VÖÖBUS

Die Apostolische Kirchenordnung wurde 1843 durch J. W. Bickell auf Grund der einzig vorhandenen griechischen Wiener Handschrift, die aus dem 12. Jh. stammt, bekannt gemacht[1]. Sie ist eine altchristliche griechische Schrift, die wahrscheinlich zu Beginn des 4. Jh. entstanden ist. Während ihr Verfasser für die erste Hälfte die Didache benutzt hat, die er ersetzen wollte, bietet er in der zweiten Hälfte Vorschriften über die Wahl des Bischofs, der Presbyter, Lektoren, Diakone und Witwen. Für die Geschichte der Entstehung der Gemeindeordnung in der Periode, die nach der Didache folgt, ist die Urkunde sehr lehrreich.

Leider aber fließen die Quellen zur griechischen Originalurkunde sehr spärlich und an neuen Handschriften ist nach der Erstausgabe[2] nichts mehr ans Licht gekommen[3]. Da die handschriftliche Evidenz der griechischen Überlieferung so begrenzt ist, daß sogar der überlieferte Wortlaut des griechischen Textes Schwierigkeiten aufweist, kommt neben den lateinischen[4], koptischen[5], arabischen[6] und äthiopischen[7] Übersetzungen der syrischen Version besondere Bedeutung zu. Erstens, weil sie sehr alt ist, und zweitens,

---

[1] *Geschichte des Kirchenrechts* I (Giessen 1843) 107ff.

[2] Der Text ist wiederholt herausgegeben worden: P. de Lagarde, *Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae graece* (Lipsiae 1856) 74ff.; J. B. Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* I (Romae 1864) 75ff.; T. Schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung* I (Paderborn 1914) 12ff.

[3] Vgl. E. Hennecke, *Zur Apostolischen Kirchenordnung* = ZNW 20 (Berlin 1921) 241ff.

[4] E. Tidner, *Didascaliae apostolorum canonum ecclesiasticorum traditionis apostolicae versiones latinae* = TU 75 (Berlin 1963) 107ff.

[5] G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici* (London 1904) 295ff.

[6] J. et A. Périer, *Les 127 canons des apôtres* = POr 8 (Paris 1912) 573ff.

[7] Horner, a.a.O., 233ff.

weil ihr Zeugnis für die Textkritik sehr wertvoll ist, da sie Elemente erhalten hat, die in der griechischen Überlieferung fehlen[8].

Die syrische Version, die bisher leider sehr wenig bekannt war, ist nur mit Verzögerung ans Licht gekommen. Was uns zuerst bekannt wurde[9], war nur ein Teil der Urkunde. Der Text, den P. de Lagarde auf Grund der Hs. Par. syr. 62[10] herausgegeben hat, ist nicht mehr als ein Torso[11]. Dieser Text blieb für eine sehr lange Zeit das einzige, was uns von dieser Urkunde im Syrischen zur Verfügung stand. J. P. Arendzen konnte im Jahre 1901 zum ersten Mal den vollen Text herausgeben[12], wozu er zwei Handschriften benutzte. Die erste ist eine Hs. in Mosul, die ich neulich wieder in dem Kloster Mār Behnām aufgestöbert habe[13]. Laut Kolophon wurde diese riesige Bibelhandschrift, die auch noch den klementinischen Oktateuch in sich aufgenommen hatte und darunter ferner die *malpānūtā* der Zwölf Apostel, im Jahre 1652 n. Chr. geschrieben. Die zweite Handschrift, die Arendzen benutzte, ist die Hs. Cambr. Oo 1,1-2[15]. Sie ist wohl älter als die vorher erwähnte Handschrift, nämlich im 12. Jh. geschrieben. Leider aber hat sie sehr gelitten : der Text ist teilweise vernichtet, und sie befindet sich zum Teil in einem solchen Zustand, daß der Text nicht zu entziffern ist. So mußte die Ausgabe allein auf der Hs. Mār Behnām 1/1 beruhen, d.h. auf einer Urkunde, die aus dem 17. Jh. stammt.

Es ist mehr als erfreulich in einer solchen Lage, daß die Bemühungen, neue Quellenschriften aufzutreiben, von Erfolg gekrönt worden sind, und zwar weit über alle Erwartungen! Wir können zum ersten Mal die Textüberlieferung dieser wichtigen Schrift mit einer Urkunde verfolgen, die mehr als 900 Jahre älter ist als die von Arendzen benutzte. Eine solche Entdeckung bereitet einem Historiker eine besondere Freude.

Die Hs. Mardin Orth. 309[15], die unsere Urkunde aufbewahrt hat, kann

---

[8] Siehe eine allem Anscheine nach ursprüngliche Verlängerung der Mariarede, vgl. A Harnack, Theologische Literaturzeitung (1915) Sp. 465.

[9] *Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae syriace* (Lipsiae 1856) 19ff.

[10] H. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1874) 22ff.

[11] Vgl. A. Vööbus, *Nouvelles sources de l'Octateuque clémentin syriaque* = Le Muséon 86 (Louvain 1973) 105ff.

[12] *An Entire Syriac Text of the Apostolic Church Order* = JThSt 3 (Oxford 1902) 60ff.

[13] Eine Facsimile-Tafel und eine Beschreibung der Handschrift habe ich veröffentlicht in : *A Tribute to Arthur Vööbus Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*, edited by Robert H. Fischer (Louvain-Chicago 1977) 446f.

[14] Hs. Cambr. Oo 1,1-2, die sogenannte »Malabar-Bibel«; vgl. W. Wright-S. A. Cook, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts of the University of Cambridge* II (Cambridge 1901) 1037ff.

[15] A. Vööbus, *Catalogues of Manuscripts of Unknown Collections in the Syrian Orient III Syriac Manuscripts from the Treasure of the Monastery of Mār Ḥanānyā or Deir Za'farān* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 33 (im Druck).

man als eine sehr kostbare Schatzgrube ansehen. Sie stammt aus den Beständen des Mār-Ḥnānjā- oder Za'farān-Klosters. Geschrieben ist dieser Band in einer kleinen und schönen 'eṣtrangelā-Schrift, die uns jetzt auf dem teilweise gewellten Pergament gelblich erscheint. Überall stoßen wir auf Merkmale dafür, daß die Handschrift den Leidensweg der syrischen Christenheit geteilt hat. Das Profil dieses Zeugen ist durch die wertvolle Zusammenstellung der kirchenrechtlichen Quellenschriften gekennzeichnet. Das hier aufgehäufte Material ist als sehr reichhaltig und umfassend zu bezeichnen[16]. Der Zyklus der alten kirchenrechtlichen Quellen[17], die man wegen der angeblich apostolischen Herkunft vereinigt hat[18] — weshalb auch unsere Urkunde aufgenommen worden ist[19] —, dient zur Einführung des eigentlichen Hauptteils der Sammlung, nämlich des Korpus der Akten der ökumenischen Konzilien, verbunden mit anderen kirchenrechtlichen Schriften und Urkunden, darunter auch Satzungen syrischer Herkunft.

Allein paläographische Gesichtspunkte stehen zur Feststellung des Alters der Handschrift zur Verfügung. Sie erlauben uns, mit dem 7. Jh. zu rechnen, aber die Tatsache, daß die Kanones und šu'ālē — punājē des Ja'qob von Edessa hier eingeschlossen sind[20], spricht gegen eine so frühe Datierung, so daß es ratsamer ist, im Bereich des 8. Jh. zu bleiben. Jedenfalls muß die Hs. Mard. Orth. 309 als die älteste unter den die volle Sammlung kirchenrechtlichen Materials enthaltenden Urkunden angesehen werden. Der Kodex ist deshalb ein seltener Exponent, dem ein besonderer Platz unter den Quellenschriften dieser Gattung gebührt und der für die Überlieferung der Apostolischen Kirchenordnung besonders wertvoll ist.

Das Maß der Überraschungen ist aber damit noch nicht voll. Es ist weiterhin sehr erfreulich, daß das unermüdliche Nachsuchen — neben der Entdeckung der ältesten Textzeugen im Syrischen — noch andere Quellenschriften zu Tage gefördert hat. Obgleich jüngeren Datums, sind sie insofern für die Textgeschichte wichtig, als sie die Überlieferung des Textes auf eine breitere Basis stellen. Eine solche Unternehmung wird jetzt zum ersten Mal möglich. Während in den letzten Jahrzehnten nur vereinzelte Handschriften auftauchten[21], sind wir nun in der Lage, das spärliche Material

---

[16] A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde I Westsyrische Originalurkunden* I, 1, B = CSCO 317 (Louvain 1970) 443ff.

[17] »Die Verordnungen der Apostel, welche Klemens den Heiden gebracht hatte«, kirchliche Kanones und die Sammlung der Kanones aller Apostel.

[18] Über ein Bruchstück der syrischen Didaskalia, siehe *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, ed. by A. Vööbus I = CSCO Scr. Syri 175 (Louvain 1979) 47ff.

[19] Fol. 9b-13b.

[20] Vgl. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen* I,1,A,212ff.

[21] Hs. Borg. syr. 148 (1576); Hs. Borg. syr. 118 (1868); Hs. Vat. syr. 596 (1917); Hs. Birmingham Mingana syr. 12 (1903).

reichlich zu ergänzen. Das Nachsuchen hat nämlich wertvolle Urkunden in Mardin[22], Diyarbakir[23], Istanbul[24], Pampakuda[25], Mosul[26], Šarfeh[27] und Jerusalem[28] ans Licht gebracht.

Der Bericht über die Entdeckungen ist damit aber noch nicht zu Ende. Die neu erschlossenen Quellen fließen noch reichlicher. Dies bezieht sich auf eine Gruppe von Handschriften der syrischen Didaskalia, die für die Geschichte der Textüberlieferung der Apostolischen Kirchenordnung ebenfalls in Betracht kommt, weil in ihnen die Didaskalia — neben anderen gesetzgeberischen Materialien — auch einen Teil der Apostolischen Kirchenordnung aufgenommen hat. Während bisher nur zwei solche Handschriften bekannt waren[29], sind jetzt neue in Midyat[30], im Za'farān-Kloster[31] und im Kloster Monserrat[32] ans Licht gekommen[33].

Wie dieser Forschungsbericht beweist, ist neben der Entdeckung des ältesten, sehr kostbaren Textzeugen noch eine ganze Reihe von Handschriften in unseren Besitz geraten. Dadurch ist nach einer langen Zeit des Stillstandes plötzlich die Erforschung der Text- und Überlieferungsgeschichte der Apostolischen Kirchenordnung in eine ganz neue Phase getreten.

---

[22] Hs. Mardin Orth. 420 (1471/2); Hs. Mardin 327 (1916); Hs. Mardin 320 (20 Jh.).

[23] Hs. Mār Ja'qōb 1/1 (1498).

[24] Hs. Istanbul Maryemana (16./17. Jh.).

[25] Hs. Pampakuda 32 (1757/8).

[26] Hs. Mosul Orth. 18/1 (18./19. Jh.).

[27] Hs. Šarfeh Patr. 272 (19. Jh.).

[28] Hs. Jerusalem, Markuskloster 153 (19./20. Jh.).

[29] Hs. Harvard Harris 91, herausgegeben von M. D. Gibson, und Hs. Birm. Mingana syr. 4.

[30] Hs. Midyat Gülçe 4 (19. Jh.).

[31] Hs. Za'farān 2/1 (um die Wende des letzten Jahrhunderts).

[32] Hs. Monserrat Or. 31 (1915).

[33] Vgl. A. Vööbus, *Découverte des nouvelles sources de la Didascalie syriaque* = Recherches de Science religieuse 64 (Paris 1976) 459ff.

Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik

von

GEORG GÜNTER BLUM

Prof. Dr. Dr. Peter Kawerau zum 65. Geburtstag am 13.3.1980

Frömmigkeit, Spiritualität, Mystik sind wesentliche Aspekte der Geschichte der Kirche. Dies gilt auch im Hinblick auf die »Kirchengeschichte Asiens«, zu deren Erforschung und Darstellung Peter Kawerau Wesentliches beigetragen hat, beseelt von dem Anliegen einer Revision des bisher einseitig auf Europa konzentrierten und westlich orientierten Bildes des Christentums[1]. Es ist bemerkenswert, daß das breit angelegte Werk Kaweraus über »Das Christentum des Ostens« mit der Frage ausklingt, »was eigentlich Mystik ist«. »Das aber ist im Kern die Frage nach dem Wesen des Menschen und zugleich die Frage nach dem Wesen der Religion, die uns heute in neuer Weise gestellt ist, und zu deren Beantwortung uns das Christentum des Ostens Wege zeigen und geistige Hilfen darbieten kann«[2].

Allerdings gehört eine Geschichte ostchristlicher Mystik zu jenen Desideraten, die bei realistischer Einschätzung des gegenwärtigen Forschungsstandes und der vorhandenen Forschungskapazität nicht kurzfristig in den nächsten Jahren erfüllt werden können. Es soll deshalb hier eine Art von Vorarbeit versucht werden, indem die Traditions- und Wirkungsgeschichte von zwei sich über 8 Jahrhunderte durchhaltenden Motiven christlich-orientalischer Mystik verfolgt wird. Dabei ist es angebracht, vom Endstadium auszugehen, von dem sich im Rückblick der Ursprung und die prägenden Kräfte der gesamten Entwicklung erschließen.

Wir setzen deshalb ein mit unserer Untersuchung bei der entscheidenden Lebenswende eines der größten syrischen Theologen. Grīgōrios bar ʿEbrājā (1226-1286) empfing 1264 die Maphriansweihe und wurde dadurch zum Oberhaupt der jakobitischen Kirche im mongolischen Reich der Ilchane.

---

[1] S. Peter Kawerau, Zur Kirchengeschichte Asiens, in: Georg Hoffmann/Karl Heinrich Rengstorf, *Stat crux dum volvitur orbis, Festschrift Hanns Lilje*, Berlin 1959,68-76 und Ders., Allgemeine Kirchengeschichte und Ostkirchengeschichte: *ZRGG* 14(1962),305-315. — Alle in diesem Aufsatz gebrauchten Abkürzungen richten sich nach: *Theologische Realenzyklopädie*. Abkürzungsverzeichnis zusammengestellt von Siegfried Schwertner, Berlin/New York 1976.

[2] P. Kawerau, *Das Christentum des Ostens*, 1972 (RM 30),203.

Nicht mit Unrecht gilt er als der Thomas von Aquin des orientalischen Christentums. Sein enzyklopädischer Geist befähigte ihn, in seinem Hauptwerk, dem »Kandelaber des Allerheiligsten« mit den formalen Mitteln des Aristotelismus eine umfassende Synthese zwischen Wissen und Glauben vorzulegen und damit die Summa Theologica des Monophysitismus zu schaffen[3]. Desto erstaunlicher ist es, daß Bar Hebraeus dann in einer tiefen Lebenskrise der Relativität aller rationalen Theologie und aller konfessionellen Kirchenpolitik innewird. In siebenjähriger Abgeschiedenheit wendet er sich der mystischen Betrachtung zu und widmet sich dem Studium der kontemplativen Werke der Väter. Die literarische Frucht dieses inneren Wandlungsprozesses des Scholastikers zum Mystiker[4] ist die Bearbeitung und der Kommentar zum »Buch des heiligen Hierotheos« des syrischen Mönches Stephanos bar Ṣūdailī, das wahrscheinlich während seiner religiösen Krise einen entscheidenden Einfluß auf ihn ansübte[5], — dann das 1278 entstandene »Ethikon«, eine umfassende Darstellung christlicher Askese und Mystik[6], und einige Jahre später das »Buch von der Taube«, das in gedrängter Form ähnliche Themen wie das Ethikon behandelt und in seinem 4. Kapitel zusammen mit einer Centurie von grundlegenden mystischen Erkenntnissen und Erfahrungen das Selbstzeugnis des Autors über seine Wende zur Mystik enthält[7]. Sachlich geht es in diesem Werk neben den zahlreichen Stufen ethischer Läuterung durch Askese um die mystographische Darstellung und die mystologische Erläuterung des letzten Zieles der Vereinigung mit Gott und des Sichverlierens

---

[3] Kawerau, ebd. 207f gibt einen guten Überblick über die bisherigen Editionen der 12 »Fundamente« dieses Werkes in der *Patrologia Orientalis*. Eine Inhaltsangabe findet sich ebd. S. 63-82.

[4] Das Urteil Kaweraus, ebd. S. 197: »Von der syrischen Scholastik eines Bar Hebräus führt kein Weg zur mystischen Meditation der hesychastischen Mönche ...« müßte insofern revidiert werden.

[5] Dieser Kommentar ist noch nicht ediert. Schon A. L. Frothingham, *Stephen Bar Sudaili, the Syrian Mystic*, Leyden 1886, p. 87-90, hat auf ihn hingewiesen und den syrischen Text eines Teiles des Vorwortes abgedruckt. Einige Auszüge, besonders der Überblick über die Neuanordnung des gesamten Stoffes durch Bar Hebraeus wurden übersetzt von F. S. Marsh, *The book which is called The Book of the Holy Hierotheos with Extracts from the Prolegomena und Commentary of Theodosios of Antioch and from the »Book of the Excerpts« and other works of Gregory Bar-Hebraeus*, London 1927, p. 176-182. S. 175 bringt Marsh die Zeugnisse des Bar Hebraeus über Stephanos bar Ṣūdailī als Autor des »Buches des heiligen Hierotheos« aus seiner Kirchengeschichte, dem Nomokanon und dem »Kandelaber des Allerheiligsten«.

[6] Ediert von P. Bedjan, *Liber Ethikon seu moralia Gregorii Barhebraei*, Paris/Leipzig 1898. Die englische Übersetzung des 15. Kapitels des 4. Buches dieses Werkes (Über die Liebe zu Gott) und des 5. Kapitels des 1. Buches (Über die Musik) gibt A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove together with some chapters from his Ethikon*, Leyden 1919, p. 85-133.

[7] Der Text bei Bedjan, *Liber Ethikon*, und G. Cardahi, *Abulfaragi ... Liber columbae*, Romae 1898. Die englische Übersetzung dieses Werkes gibt Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, 3-81.

in die göttliche Alleinheit. Im »Buch von der Taube« heißt es: »Wenn der Geist (ܪܘܚܐ) mit dem Guten vereinigt wird, erhebt er sich von Glorie zu Glorie durch den Herrn, den Geist. Er vergißt nicht nur die Dinge dieser Welt, sondern auch sich selbst; und in dem Licht, mit dem er in diesem Stadium bekleidet ist, sieht er sich selbst im Ebenbild Gottes. Und wegen der vollen Becher, die er in diesem Raum trinkt, verliert er seine Sinne, und in dieser Trunkenheit sagt er: Ich und mein Vater sind eins, und mein Vater ist in mir und ich bin in ihm, mit anderen Dingen, die die Taube zu verschweigen gebietet, von denen sie sagt: »Es gibt ein Geheimnis zwischen mir und meinen Hausgenossen«. Als der selige Apostel mit diesen Geheimnissen bekannt wurde, sagte er, daß er unaussprechliche Worte gehört habe, die kein Mensch preisgeben darf. Und sein Schüler Hierotheos hat wiederum seinem Schüler Dionysios überliefert: Wenn der Geist mit dem Guten vereinigt wird, gibt er den Namen der Liebe und Zuneigung auf, denn der Freund und Liebende wird dieselbe Person wie der Geliebte und Vertraute. So geht es mit allen Ausdrücken, die eine Zweiheit bezeichnen wie Vater- und Sohnschaft, Lobender und Gelobter; denn auf dieser Stufe lobt der Geist nicht und er wird nicht gelobt. Die Vereinigung des Geistes ist von einigen Wissenden mit Beispielen aus der materiellen Welt erläutert worden. Wie Wasser in einer Zahl von Gefäßen gesammelt wird und Sonnenstrahlen in einer Vielzahl von Fenstern und Feuer in unterschiedlichem Brennstoff, in dem es enthalten ist, und Luft in vielen Beuteln, in denen sie zurückgehalten wird, — und wenn diese Behälter entfallen, wird ihr Inhalt wieder die eine Wesenheit des Wassers, der Sonnenstrahlen usw., — so werden auch die Geister, wenn ihre Leiber hinweggenommen sind, alle eins. Und wie der Leib seinen Ursprung hat in den Elementen und zu ihnen zurückkehrt, so kehrt auch der Geist, der seinen Ursprung hat im göttlichen Sein, zu ihm zurück, daß Gott sei alles in allem, wie unser Lehrer und Führer auf dem Weg uns gelehrt hat« (Bedjan 567-568). A. J. Wensinck, der Übersetzer des »Buches von der Taube« ins Englische, hat auf bestimmte Parallelen in der literarischen Form und Terminologie dieses Werkes mit dem Schrifttum der muslimischen Mystik hingewiesen, besonders mit dem Iḥyā' des al-Ġazālī (1058-1111)[8]. Eine solche literarische Abhängigkeit besagt jedoch nichts über die Herkunft der mystischen Grundmotive, die allein in der Traditionsgeschichte des orientalischen Christentums zu suchen ist.

Daß in der erwähnten kurzen Lebensbeschreibung des Bar Hebraeus (Bedjan 577-579) Euagrios Pontikos als einziger von den Vätern mit Namen genannt wird, deren Lektüre seine Spiritualität beeinflußten, entspricht der

[8] S. den ausführlichen Nachweis aller Parallelen im Vorwort und in der Liste der technischen Ausdrücke bei Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, p. 3-81.

zentralen Bedeutung dieses Origenes-Schülers aus dem 4. Jh. für das syrische Christentum. In der ersten Hälfte des 6. Jh. waren seine Anschauungen maßgeblich für den Kreis der sogenannten »Isochristen«, einer Gruppe von Mönchen aus der »Großen Laura« des hl. Sabas südöstlich von Jerusalem, die in der Einöde von Thekoa die »Neue Laura« gründeten. Während die 543 von Kaiser Justinian in seinem Brief an Menas veröffentlichten 10 Anathemathismen sich gegen Origenes selbst wenden und sich auf bestimmte Sätze aus dessen Hauptwerk »Peri Archōn« beziehen, richten sich die zehn Jahre später von Justinian dem 5. Ökumenischen Konzil vorgelegten 15 Verdammungen gegen den Origenismus, wie er von Euagrios vertreten wurde[9]. Damit war im griechischen Sprachgebiet die weitere Verbreitung seiner Schriften unterbunden; nur zum Teil konnten Pseudonyme sie vor der Auslöschung bewahren. So verdankt z.B. die Abhandlung »Über das Gebet« ihre weitere Überlieferung dem Namen des Neilos von Ankyra. Aus der kirchenpolitischen Situation ist es erklärlich, daß die Schriften des Euagrios hingegen bei den Syrern hoch geschätzt waren und durch die aus der »Neuen Laura« vertriebenen Mönche im mesopotamischen Raum schnell verbreitet wurden. Im 7. Jh. gehört Babai der Große zu ihren Kommentatoren und Jausep Ḥazzājā zu ihren Nachahmern[10]. Besonders ist es Isaak von Ninive, der grundlegende Gedanken des Euagrios aufnimmt und in neuer Form seine Spiritualität vermittelt. Im 9. Jh. kann der Historiker des nestorianischen Mönchtums Thomas von Marga zu Beginn des 4. Buches seiner »Mönchsgeschichte« voller Bewunderung von Euagrios sprechen[11] und ein Jahrhundert später stellt Jōḥannān bar Kaldūnān in der Lebensbeschreibung seines verehrten Meisters Jausep Būsnājā Mar Euagrios an die Spitze seiner geistlichen Väter[12].

Voraussetzung und Grundlage dieses prägenden Einflusses des Euagrios auf die Spiritualität des orientalischen Christentums vom 6. bis zum 13. Jh. ist die wahrscheinlich von Philoxenos von Mabbūg stammende syrische Übersetzung der Kephalaia Gnostika. Diese etwa zwischen 512 und 519

---

[9] Diesen in der früheren Forschung nicht eindeutigen Sachverhalt hat jetzt klar herausgestellt A. Guillaumont, *Les »Kephalaia Gnostica« d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, 1962 (Pat Sor 5),124-170 und Ders., *Évagre et les anathématismes origénistes de 553* : StPatr 3 = TU 78(1961),219-226.

[10] Jausep Ḥazzājās »Kapitel von der Gnosis« (ܟܦܠܝܐ ܕܓܢܣܝܣ ܕܡܠܬܐ) sind zum größten Teil Paraphrasen der Kephalaia Gnostika des Euagrios; s. A. Scher, Joseph Hazzaya, écrivain syriaque du VIII[e] siècle : *RSO* 3(1910)45-63. Die von Scher untersuchte Hs. ist leider verlorengegangen. S. ebenso A. Guillaumont, Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya : *OrSyr* 3 (1958)3-24.

[11] E. A. W. Budge, *The Book of the Governors. The Historia Monastica of Thomas bishop of Marga A.D. 840*, London 1893, I p. 192,10-13, Übers. II 376.

[12] Diese noch nicht edierte Vita wurde übersetzt von Jean Baptiste Chabot, *Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaya par son disciple Jean Bar-Kaldoun* (Extrait de la *ROC* 2-5 [1897-1900]), Paris 1900, p. 22.

entstandene Arbeit unterscheidet sich von der vielleicht auf Sergios von Rēš'ainā zurückgehenden wortgetreuen Übersetzung durch die Umdeutung und sogar teilweise Eliminierung der gewagtesten origenistischen Spekulationen. Durchgehend werden in ihr alle ontologischen und metaphysischen Aussagen mystisch interpretiert. Die jüngste Edition von Antoine Guillaumont in der Patrologia Orientalis, die beide syrische Fassungen der Kephalaia Gnostika nebeneinanderstellt[13], gibt einen genauen Aufschluß über den Interpretationsprozeß, den Philoxenos mit seiner Übersetzung verband. Seine Hermeneutik hat das Ziel, alle spekulativen Elemente zugunsten einer spirituellen Deutung zurückzudrängen. Wie Philoxenos schon in seinem Brief an den Eremiten Patrikios von Edessa programmatisch darlegte, geht es ihm letztlich darum, unter Abstoßung aller heterodoxen Züge das mystische Anliegen des Origenismus in einer kirchlich tragbaren Form zu konservieren[14].

Diese bei Philoxenos offensichtliche Tendenz tritt noch deutlicher in Erscheinung im Kommentar Babais des Großen zu den Kephalaia Gnostika[15]. Auf der Ebene der Kirchenpolitik und der dogmatischen Polemik führte Babai als Katholikos der nestorianischen Kirche einen entschiedenen Kampf gegen den Leiter der Schule von Nisibis Ḥenānā von Adiabene, dem handfeste origenistische Überzeugungen vorgeworfen wurden wie z.B. die Leugnung der Auferstehung des Leibes und der Ewigkeit der Höllenstrafen[16]. Gleichwohl hat Babai mit seinem Kommentar zu den Kephalaia Gnostika wesentlich dazu beigetragen, daß Euagrios auf dem Gebiet der Askese und Mystik für die Syrer zum Kronzeugen der Orthodoxie wurde, also eine ähnliche Rolle übernahm, wie sie bisher Theodor von Mopsuestia für die Exegese und Dogmatik zukam. Dies gelingt Babai durch seine konsequent mystische Interpretation aller kosmologischen Vorstellungen, die sich aus dem Abfall der Geister aus der uranfänglichen Einheit in die verschiedenen Körper, Zustände und Welten und ihrer Rückkehr zu dieser Einheit ergeben. Diese Mutationen des Geistes werden aufgefaßt als spirituelle Entwicklungen der Seele beim Aufstieg zu ihrer Vereinigung mit Gott. Die Transformation eschatologischer Vorstellungen ins Mystische wird hierbei erleichtert durch

---

[13] A. Guillaumont, *Les Six Centuries des »Kephalaia gnostica« d'Evagre le Pontique.* Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque intégrale, avec une double traduction française, 1958 (POr 28,1). Zu den beiden Versionen s. auch Ders., *Les Kephalaia*, 200ff.

[14] Der Brief wurde ediert von R. Lavenant, *La Lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug*, édition critique du texte syriaque et traduction française, Paris 1963 (PO 30,5). Den Inhalt dieses Briefes erörtert Irénée Hausherr, Contemplation et sainteté. Une remarquable mise au point par Philoxène de Mabbug († 523): *RAM* 14 (1933) 171-195.

[15] W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, 1912 (AGWG.PH,NS 13,2),49-471.

[16] Zu allen Einzelheiten und Belegen dieser Auseinandersetzung s. Geo Widengren, Researches in Syrian Mysticism. Mystical experiences and spiritual exercises, *Numen* 8 (1961) 161-198, p. 164 n. 12.

das syrische Sprachdenken[17], für das der Unterschied zwischen Gegenwart und Zukunft weniger genau ist als im Griechischen, denn dieselben Verbformen können ja sowohl präsentisch als auch futurisch verstanden werden. Geht es doch darum, daß der Mensch sich jetzt schon aus der πρᾶξις, dem Kampf um die ἀπάθεια und dem Bereich der θεωρία φυσική in einem aller Form ledigen Gebet zur θεολογία erhebt, zur geistigen θεωρία, zur Kontemplation der Trinität. Wenn der Geist durch Reinigung und höchste Vereinfachung seinen ihm wesensgemäßen Zustand findet, kann es geschehen, daß bei diesem »reinem Gebet« das Licht der Trinität in ihm aufleuchtet als momentane Prolepse der eschatologischen Gnosis der Einheit, wie er sie endgültig nach der Befreiung von allem Körperlichen erfahren wird. Euagrios kann davon sprechen, daß während des reinen Gebetes »der Geist (νοῦς) sich selbst wie ein Saphir in der Farbe des Himmels erblickt«, daß »er sich in einem formlosen Licht befindet« und daß »er bekleidet ist mit dem Licht der Vision der Trinität«[18].

Dieser Grundgedanke von der Identität des eigenen Seelengrundes mit dem Urgrund allen Seins und einer unmittelbaren innerlichen und überbegrifflichen Gotteserkenntnis in der Tiefe des eigenen Selbst wird von Babai voll aufgenommen und noch vertieft. Für ihn geht es bei der Lehre des Euagrios darum, »wie wir jene über alle materiellen Eindrücke erhabene Erkenntnis erfahren können, wie wir zu jener grenzenlosen Unendlichkeit gelangen und wie wir in einer ungeteilten Geschlossenheit und einem Geist zu jener Vereinigung gelangen können. Zu diesem mystischen Schauen und dieser unaussprechlichen Vereinigung gelangen nur die, die die Welt gänzlich gekreuzigt und ihr Wesen seit langem geopfert haben; und zwar gelangen sie dazu in der Stunde des Gebetes, wenn jenes unausprechliche Licht sie überstrahlt. 'Wenn das, was eins ist in der Zahl, entfernt ist' d.h. wenn die Zweiteilung Seele-Leib aufgehoben ist, die zur Zeit in einem Wesen gebunden in ruhelosen Begierden in Streit liegen, und sie Frieden gefunden haben in einer unzertrennlichen Verbindung, und die Seele sich aufgeschwungen und ihren Genossen sich geeint hat, dann gibt es nur eine Begierde, nur eine Stärke, ein ungeteiltes Schauen, einen auf das ewige Gut gelenkten Trieb, ohne Teilung und Trennung. Dann ist der Mensch das vollkommene Ebenbild seines Schöpfers. Das bedeutet auch der Satz: 'dann ist auch die Zahl aufgehoben', weil dann die Leiblichkeit von den Geisteswesen verschlungen ist und der Mensch in einem Geiste mit jenem wunderbaren Licht vereinigt

[17] Über die sprachlichen Voraussetzungen des theologischen Denkens und die unterschiedlichen Formen des »Sprachdenkens« handelt A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I: *Die Zeit der Alten Kirche*, Gütersloh 1965,92-105.

[18] S. Frankenberg 424,19-22 (Supplement 2) und ebd 440,34-442,1 (Suppl. 21) und ebd. 452,21-24/454,7-8/462,36-464,2/464,16-19/464,33-35 (Suppl. 28,30,50,52,53).

ist, nach seinen Worten: 'und wenn diese aufgehoben ist, ist das in uns' — die erkennende Natur — 'eins mit dem, in dem wir sind' d.h. unserem Leib. Daran denkt der Herr im Gebet — hier im Spiegel und nur für die geläuterten Seelen, dort von Angesicht zu Angesicht — bei den Worten: 'gib, daß sie in uns eins seien' « (Joh. 17,21)[19]. Daß bei diesem Rückgang zu seinem wahren Selbst durch Reinigung und Vereinfachung und die Vereinigung mit dem göttlichen Lichte, durch die mystische Schau grenzenloser Unendlichkeit der Geist den trinitarischen Ausgliederungszustand der Gottheit überschreiten könnte, um in der Tiefe und Einheit des göttlichen Wesens seine Identität zu verlieren, ist eine Folgerung, die weder von Euagrios noch von Babai gezogen wurde.

Dieser Überschritt von der Vereinigung mit dem Lichte der Trinität zum Aufgehen des Geistes im göttlichen Urgrund jenseits der trinitarischen Unterschiedenheit ist allerdings schon Anfang des 6. Jh. von Stephanos bar Ṣūdailī vollzogen worden. Der besonders wegen seiner eschatologischen Vorstellungen von Jakob von Sarug und Philoxenos bekämpfte Mönch aus Edessa[20], der einige Zeit in Ägypten und Palästina verbrachte und als Schüler des Johannes von Apamea gelten kann[21], soll nach glaubwürdigem Zeugnis seine Zellenwand mit dem Satz beschriftet haben ܟܠ ܚܝ ܕ ܡܢ ܚܝ »Alle Natur ist wesensgleich dem (göttlichen) Sein«[22]. In dem wahrscheinlich zwischen 520 und 530 entstandenen Hauptwerk, dem »Buch des heiligen Hierotheos«[23], reproduziert er die fundamentalen Ideen der origenistischen Kosmologie, deren mystischen Gehalt er noch stärker als Euagrios hervorkehrt. Durch den Fall der reinen Geister entstand nach dem Grad ihrer freien Willensentscheidung aus der ursprünglichen göttlichen Einheit eine vielfältige, hierarchisch gestufte Schöpfung. An der Spitze dieser Seinshierarchie verblieb der einzige reine, nicht abgefallene Geist, Christus, der die

[19] Frankenberg 53-55. Der kommentierte Satz des Euagrios lautet im Zusammenhang: »Wenn das, was eins ist in der Zahl, entfernt ist, dann ist auch die Zahl aufgehoben, und wenn diese aufgehoben ist, ist das in uns eins mit dem, in dem wir sind«.

[20] Der Brief des Jakob von Sarug an Stephanos bar Ṣūdailī wurde ediert und übersetzt von Frothingham, Stephen 10-27, ebenso der an die edessenischen Presbyter Abraham und Orestes gerichtete Brief des Philoxenos über Stephanos ebd. 28-48. S. hierzu T. Jansma, Philoxenus' letter to Abraham and Orestes concerning Stephen Bar Sudaili. Some proposals with regard to the correction of the Syriac text and the English translation: *Muséon* 77 (1974), 79-84.

[21] S. I. Hausherr, Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée: *OrChrP* 14(1948) 3-42 und W. Strothmann, Johannes von Apamea, 1972 (PTS 11). Über das Verhältnis von Stephanos bar Ṣūdailī zu Johannes dem Ägypter und dessen Identifikation mit Johannes von Apamea s. ebenso Guillaumont, *Les Kephalaia* 316-318.

[22] Der syrische Text bei Frothingham, Stephen 42.

[23] Über die Biographie Stephans s. Frothingham, *Stephen* 56-62, A. Guillaumont, Étienne bar Soudaili: *DS* 4(1961)1481-1488 und Ders., *Les Kephalaia* 302ff. Eine Inhaltsangabe des »Buches des heiligen Hierotheos« findet sich bei Frothingham, ebd. 91-111 und Guillaumont, ebd. 311-318.

Identität des göttlichen Wesens bewahrte. »Aber auch der Sohn ist nur eine Wohnung beim Vater. Für die, die den Vater suchen, ist es notwendig, über diese Wohnung hinauszugehen« (Marsh 6). Wohl kann Stephanos bar Ṣūdailī in eindrucksvoller Weise den Aufstieg und die Rückkehr des gefallenen Geistes in christologischen Perspektiven darstellen. Durch die Teilnahme an der mystischen Eucharistie gestärkt, erfährt er seine Christusähnlichkeit, indem er sich einem Akt mystischer Kreuzigung hingibt, zur Rechten seine Seele und zur Linken seinen Körper. »Und der göttliche Geist wird dann schreien: 'O Gott, o Gott, warum hast du mich verlassen!' Und er wird sein Haupt in großer Demut neigen und er wird den mystischen Tod erleiden, für den wir in Christus bestimmt sind; denn niemand kann Christ werden, der nicht diesen Tod stirbt und Körper und Seele sterben mit ihm« (Marsh 45-46). Es folgen das Begräbnis, die Nacht des Geistes und seine Auferstehung. Die weiteren Stufen der Reinigung und Erleuchtung, der Kampf mit den Dämonen und dem Baum des Bösen, die zweite Taufe durch Feuer und Geist, die mystische Opferung, der Aufstieg ins Paradies und die Erscheinung der mystischen Braut können hier im einzelnen nicht dargestellt werden[24]. Erwähnt sei nur noch im Zusammenhang mit der Auferstehung als Motiv eines mystischen Phōtismós die Verklärung des Geistes mit Christus auf dem Berge Tabor (Marsh 58-59). — Die höchste Vollendung ist erreicht, wenn der Geist alles Objekthafte transzendiert, »wenn der Geist nicht mehr sieht durch Schau (ܚܙܘܬܐ) oder Bild (ܕܡܘܬܐ)« — gemeint sind hier Bilder der äußeren und der ideellen Welt —, »wird er nicht mehr auf- und absteigen und nicht mehr nach oben oder nach unten sehen, denn dann vergeht die Gestalt dieser Welt und der Geist ist nicht mehr begrenzt, sondern begrenzt alles« (Marsh 107). Zum Bereich solcher Begrenzung gehört auch die Liebe, die aufgeht in der Vereinigung mit dem Geliebten (Marsh 108) und schließlich auch der Name Christi. Auch dieser entfällt jenseits des Denkens und Sprechens, wenn die Ordnung der Unterscheidung aufhört und der vollkommene Geist vom Vater nicht mehr unterschieden ist als Sohn (Marsh 109). »Wenn der Geist dieser Theoria (ܬܐܘܪܝܐ) gewürdigt wird, kümmert er sich nicht mehr um Bild (*dᵉmūṭā*) und Schau (*ḥezwā*). Durch ein neues heiliges Brüten beginnt er eine neue Welt zu schaffen nach seinem Abbild (ܕܡܘܬܝ) ohne Abbild und nach seinem Bild (*dᵉmūṭā*) ohne Bild, und wird die Himmel messen mit seiner Spanne und den Staub mit seinem Maß, und er wird die Tropfen des Meeres zählen und die Berge wiegen mit einer Waage« (Marsh 111). Mit »Theoria« ist also der Schritt

[24] Offenbar handelt es sich hier um visionäre Erlebnisse. Sie können als wichtige Ergänzung herangezogen werden zu E. Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969, der auf Stephanos bar Ṣūdailī nicht zu sprechen kommt.

in die übergegenständliche göttliche Sphäre gemeint. Hier ist die Grenze der Vereinigung erreicht, die noch immer auf ein Objekt bezogen ist. »Laß uns deshalb, mein Sohn, für unseren Teil die Vereinigung (ܚܘܕܝܐ) abtun und von Vermischung (ܡܙܓܢܘܬܐ) sprechen« (Marsh 112). Bei der Vereinigung besteht immer noch eine Unterscheidung; wenn aber diese entfällt, hat die Vermischung begonnen, die über die Vereinigung noch hinausgeht[25]. Am Verhältnis des Lichtes und Feuers zur Sonne wird veranschaulicht, daß der Geist nicht länger objektbezogen bleibt, wenn er zu seinem Ursprung zurückkehrt. »Denn wenn der Geist mit dem Guten vermischt wird, entfällt die Unterscheidung, die er früher besaß. Wenn nur noch Eines ist, werden nicht mehr länger zwei gezählt. Denn die Zeit ist bestimmt, wenn es die Zahl zwei nicht mehr geben wird. Denn es ist klar, daß das, was immer geteilt wurde, es wurde von Einem geteilt. Wenn aber die Teilung aufgehoben wird, wird mit Notwendigkeit alles eins sein« (Marsh 118). Dieser mystologischen Konzeption entspricht die imposante Neufassung der origenistischen Apokatastasis-Lehre. »Wisse, mein Sohn, daß alle Dinge in den Vater vermischt werden. Nichts geht verloren, nichts wird zerstört, nichts wird vernichtet. Alles kehrt zurück, alles wird geheiligt, alles wird eins, alles wird vermischt, und das Wort wird erfüllt: Gott wird sein alles in allem. Höllen werden vergehen und Qualen hinweggetan, Gefangene werden befreit, Verworfene freigesprochen, Ausgestoßene zurückkehren und diejenigen, die weit entfernt sind, werden herbeigebracht. Und Züchtigung hört auf, mein Sohn, und der Geißler geißelt nicht mehr und der Richter richtet nicht mehr und der Beamte verdammt nicht mehr und der letzte Heller wird gegeben und der Gefangene, der gebunden ist, wird befreit. Denn Dämonen empfangen Gnade und Menschen Barmherzigkeit und Engel dienen nicht mehr und Seraphen singen ihr Sanctus nicht mehr und Throne halten nicht mehr ihre Herrschaft, denn die oberen Ordnungen verschwinden und alle Unterscheidungen hienieden werden aufgehoben. Alle Dinge werden eins sein. Selbst Gott wird vergehen und Christus wird aufgehoben und der Geist (ܪܘܚܐ) wird nicht mehr Geist genannt werden; denn Namen vergehen, aber nicht das Wesen (ܟܝܢܐ), denn wenn die Unterscheidung vergeht, wer wird wen nennen? Und wer wird wem antworten? Denn das Eine nennt nicht, noch wird es genannt. Dies ist das Ende und die Bestimmung von allem« (Marsh 120-121).

[25] Diese Begrifflichkeit der »Vermischung«, die die Überwindung des dualistischen Elementes der »Vereinigung« beinhaltet, steht im Gegensatz zu der in der stoischen Physik herausgebildeten Vorstellung der κρᾶσις, wonach »zwei Körper ihre eigentümlichen Qualitäten wahren, aber eine innere Verbindung eingehen, die von dem nur räumlichen Nebeneinander der Vermengung völlig verschieden ist« (M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, 73). Vielleicht handelt es sich um einen gegen die Konzeption der ἕνωσις bei Dionysios Areopagites gerichteten Anti-Begriff mit dem Sinn einer völligen Absorption.

Es wäre verfehlt, hier von einer bloßen mystischen Spekulation zu sprechen; denn es gibt im »Buch des heiligen Hierotheos« durchaus Aussagen mystographischer Natur, die die eigene Erfahrung des Autors andeuten, wie z.B. bei der Erwähnung der Schauungen des Apostels in 2. Kor 12,4. »Nicht Dinge, die ich gelernt habe, überliefere ich mit großem Freimut, sondern die ich gesehen habe... Als ich mich auf dem Wege unseres göttlichen Aufstiegs befand, begegnete auch ich, mein Freund, neben der Menge der Wesenheiten (*ūsiē*) auch jener Wesenheit, die die universale genannt wird ...[26] Und von ihr wurde auch ich auf göttliche Weise belehrt und mystisch unterrichtet, was das Geheimnis der Unterscheidungen sei neben einer Menge von anderen Geheimnissen, die den göttlichen Geistern durch die universale Wesenheit offenbart werden« (Marsh 5). — Bei der Frage, ob das Paradies diesseits der Vereinigung liege, bekennt Stephanos bar Ṣūdailī: »Ich sage es mit Freimut, daß ich die Dinge, die ich erzähle, mit eigenen Augen gesehen habe. Ich habe das Paradies gesehen und bin auf mystische und göttliche Weise seiner lebendigen und lebenspendenden Kraft teilhaftig geworden ...« (Marsh 79-80). Auch die Schau der einen leuchtenden Wesenheit, die das ganze Universum erfüllt, mit der der Geist sich vereinigt und schließlich verschmilzt (Marsh 106), scheint dem Erfahrungsbereich des Autors anzugehören[27]. — Der Sitz im Leben für diese mystische Erfahrung ist bei Stephanos im Gottesdienst und asketischer Einsamkeit zu suchen. Durch die Teilnahme an der Eucharistie und die immer neue Meditation des Kreuzes[28] erfährt der Gläubige seine Christusidentität, die seinen Geist in ekstatischer Kontemplation zur Vereinigung mit der einen Wesenheit und schließlich zur Vermischung in der göttlichen Alleinheit führt.

Damit ist eine letzte Konsequenz aus dem Origenismus gezogen, die Euagrios in seinen Kephalaia Gnostika in dieser extremen Form noch nicht ausgesprochen hatte. Daß sein Denken sich aber durchaus schon in dieser

---

[26] Der an dieser Stelle noch eingefügte Satz ist wahrscheinlich eine spätere Glosse: »Sie ist universale genannt worden, weil von ihr alle Unterscheidungen ins Leben gerufen wurden«

[27] Religionsphänomenologisch handelt es sich hier um nichts anderes als z.B das Satori der mahayanistischen Zen-Meditation und die sogenannte Zentralschau der Mystiker des westlichen Christentums wie z.B. von Heinrich Seuse und Jakob Böhme. S. die Zeugnisse über solche Erleuchtungserlebnisse bei Philippe Kapleau, *Die drei Pfeiler des Zen*, 1969, ²Weilheim 1972, 265-367; Georg Hofmann/Walter Nigg, *Das Leben des seligen Heinrich Seuse*, Düsseldorf 1966, 62-63, und die Zusammenstellung der verschiedenen Zeugnisse Böhmes über seine 1600 erlebte Schau bei G. Wehr, *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, 1971 (RoMo 179). Ebenso ist natürlich an die zahlreichen ostkirchlichen Zeugnisse über die Erfahrung des Taborlichtes zu denken.

[28] Die auf den ersten Blick sehr spekulativen Ausführungen im »Buch des heiligen Hierotheos« über das Geheimnis des Kreuzes (Marsh 39-47) gehen sicherlich auf meditative Übungen zurück, wie sie uns in späterer Zeit für das nestorianische Mönchtum bezeugt werden, s. unten Anm. 32.

Richtung bewegte, daß ihm die Vorstellung der Vermischung nicht fremd war und nur das trinitarische Dogma ihn vor einem absoluten Monismus bewahrte, zeigt mit großer Klarheit sein nur in syrischer Übersetzung erhaltener Brief an Melania, in dem es heißt: »Sei nicht erstaunt über das, was ich dir sage, daß durch die Vereinigung mit Gott dem Vater die vernünftigen Wesen eins sind in drei Hypostasen ohne Zutat und Wandel. Denn wenn das den Sinnen wahrnehmbare Meer, das eins ist in seiner Natur, in seiner Farbe und in seinem Geschmack, dann, wenn zahlreiche Flüsse sich mit ihm vermischen, die verschieden schmecken, sich nicht nur gemäß ihrer Verschiedenheit nicht ändert, sondern sie selbst ohne Mühe vollständig verändert in ihrer Natur, in ihrer Farbe und ihrem Geschmack, wievielmehr wird das unbegrenzte und unveränderliche geistige Meer, das Gott der Vater ist, wenn die Geister zu ihm zurückkehren, gleichwie die Sturzbäche, die in das Meer fließen, sie alle total verändern in ihrer Natur, ihrer Farbe und ihrem Geschmack. Und dann sind sie nicht mehr vielfältig, sondern eins in ihrer Einheit ohne Ende und Unterscheidung infolge ihrer Vereinigung (ܥܕܘܬܐ = ἕνωσις) und Vermischung (ܣܘܡܝܟܘܬܐ = σύμμιξις) mit ihm. Und so wie bei der Mischung der Flüsse mit dem Meer weder Hinzufügung geschieht noch Veränderung in Farbe und Geschmack, desgleichen wird es bei der Vermischung der Geister mit dem Vater weder eine Dualität der Naturen geben noch eine Quaternität der Personen, sondern wie das Meer eins ist nach Natur, Farbe und Geschmack, bevor die Flüsse sich mit ihm vermischen und nachdem sie sich mit ihm vermischt haben, so ist die göttliche Natur eins in den drei Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, auch wenn die Geister mit ihr vermischt sein werden, wie sie vorher nicht mit ihm vermischt waren«[29]. Es blieb Stephanos bar Ṣūdailī vorbehalten, den letzten Schritt von der Vereinigung zur Vermischung zu gehen, über die Grenze der trinitarischen Unterschiedenheit zur Alleinheit des göttlichen Grundes.

Wegen seines im Widerspruch zum kirchlichen Dogma stehenden Monismus wurde das »Buch des heiligen Hierotheos« wahrscheinlich nur in esoterischen Kreisen des syrischen Mönchtums überliefert. Trotzdem fand es auf monophysitischer Seite solch prominente Kommentatoren wie im 9. Jh. Theodosios, den Patriarchen von Antiocheia (887-896)[30], und im 13. Jh. Bar Hebraeus. Eine monistische Tendenz hat sich sicherlich in der Form er-

[29] Frankenberg 618, 7-20. Der Brief wurde neu ediert von Gösta Vitestam, Evagrius Ponticus. Seconde partie du traité qui passe sous le nom de »la grande lettre d'Evagre le Pontique à Mélanie l'ancienne« publ. et trad. d'après le ms. du Brit. Mus. Add. 17192, 1964 (SMHVL 1963/64,3). — S. die Würdigung dieses Briefes und seines möglichen Einflusses auf Stephanos bei I. Hausherr, L'influence du »Livre de Saint Hiérothée«, in: Ders., De Doctrina spirituali Christianorum Orientalium. Quaestiones et scripta I: *OrChr* (R) 86 (1933) 176-211, S. 190ff.

[30] Marsh 143-172 bringt Auszüge aus dem Vorwort und dem Kommentar des Theodosios.

halten, daß, obwohl im Sinne des Euagrios inbezug auf Gott die Theoria der Trinität nicht überschritten wurde, aber im Hinblick auf den Menschen doch weiterhin von einem Aufgehen in der Gottheit gesprochen werden konnte. — So unterscheidet in der zweiten Hälfte des 7. Jh. Mār Šem'ōn d-Ṭaibūteh, »der geistliche Philosoph und Haupt der Theoretiker«[31], jener Arzt, der die Seelenkräfte in ihrem Verhältnis zu den körperlichen Funktionen wissenschaftlich erklären will, bei seinen sechs Arten der Gnosis die Kontemplation Gottes in seinen drei Personen von dem absoluten Nichtwissen. »Denn diese Art des Wissens (sc. der zukünftigen Welt) wird bisweilen in übernatürlicher Weise verschlungen von der Gnade und wird zu einem Nichtwissen, weil es über alles Wissen geht« (Mingana 187b[307],18-19). Erst wenn der Geist sich selbst nicht mehr kennt, hat er das Ziel der Vollkommenheit erreicht. »Die Intimität des inneren Gebetes des Geistes (ܪܘܚܢܝܐ) beginnt, wenn die Heiligen, gequält und ausgemergelt durch Askese, die Mysterien der Gefühllosigkeit (ἀπάθεια = ܪܘܚܡ ܕܠܐ) erfahren« (Mingana 189a[309],7-9). Nur derjenige wird die Bekanntschaft der Mysterien Gottes im innerlichen Gebet erfahren, »der in seinem Willen allen bestehenden sichtbaren Dingen absagt, der sich mit der Inbrunst seines Herzens, seiner Gedanken, seiner Worte und Taten nach Freiheit sehnt, der in Demut sich mit Verständnis der Lektüre widmet, der die Väter befragt und von ihnen und aus ihren Büchern lernt, der als ein Führer und geistlicher Vater seiner Zeit erfunden wird, der nicht von der Wahrheit abirrt, sondern seinen Geist bereitet, die Wahrheit zu empfangen, der arbeitet und sich abmüht und mit Dankbarkeit Anfechtungen und Ungerechtigkeiten erduldet, die ihn überfallen, der in Selbstverachtung hohe Meinungen über sich selbst von sich weist, der seine Hoffnung und seinen Blick Tag und Nacht auf das Kreuz heftet, sodaß er schließlich durch Gnade gewürdigt wird der Bekanntschaft des inneren Gebetes des Geistes (ܪܘܚܢܝܐ ܪܙܐ ܕܨܠܘܬܐ) und des Bewußtwerdens der Mysterien Gottes durch die Offenbarung der Gnosis« (Mingana 189a [309],20-190b,9).

Hingegen sind die mystischen Vorstellungen von Dādīšō' Qaṭrājā, dem wir eingehende Informationen über die verschiedenen Klassen des nestorianischen Mönchtums am Ende des 7. Jh. und seine intensive Praxis geistlicher Exerzitien verdanken[32], ausschließlich christologisch orientiert, nämlich »in der vollkommenen Liebe zu Gott und in der Schau des Lichtes und der Glorie

[31] Die medizinisch-mystischen Traktate Simeons wurden übersetzt ins Englische von A. Mingana in *WoodSt* 7 (1934) 10-69, der syrische Text ebd. 280-320. Zitiert wird nach der Seitenzählung im Syrischen, in Klammern werden die arabischen Zahlen angegeben. Die zitierte Bezeichnung findet sich S. 163 (282) 1, 12-13.

[32] S. hierzu A. Rücker, Eine Anweisung für geistliche Übungen nestorianischer Mönche des 7. Jahrhunderts: *OrChr* 31 (1934) 189-207.

unseres Herrn Jesus Christus durch die Offenbarung des Heiligen Geistes«[33]. Durch das reine Gebet kommt es zur Stille des Geistes (ܫܬܝܬܐ ܕܪܘܚܐ), in der der Beter sich selbst und das in seiner Seele wohnende Licht der Glorie Christi erblickt (Mingana 11a[209],23-11b,3). Diese Möglichkeit ist für Dādīšō' angelegt in der Christusförmigkeit des vollkommenen Anachoreten. »Ein Mensch ist und wird genannt ein wahrer Einsiedler (ܚܝܕܝܐ), wenn er für sich allein (ܒܚܝܕܝܘܬܗ) lebt mit dem einen, dem eingeborenen Sohn Gottes (ܥܡ ܒܪܗ ܚܝܕܝܐ ܕܐܠܗܐ), der ihn durch Gnade gewürdigt hat der Herrlichkeit seines Namens«[34].

Eindeutig ist der Einfluß des »Buches des heiligen Hierotheos« auf Jausep Ḥazzājā, der unter dem Namen seines Bruders 'Abdīšō' Ende des 7. Jh. seine mystischen Traktate verfaßte[35]. Er unterscheidet die Sphäre unterhalb der Klarheit (ܬܚܬ ܫܘܒܚܐ), zu der der asketische Kampf und die Welt der materiellen Bilder gehören, von dem Bereich oberhalb der Klarheit ohne materielle Formen und die Unterschiedenheit der Zahl (Mingana 152b (271),11-23). Die Regungen des Gebetes können sich auf materielle und immaterielle Objekte beziehen oder im »Nichtgebet« über alle Gegenständlichkeit hinausgehen. »Die Regungen des Geistes erstrecken sich von der Sphäre der materiellen Dinge bis zu den unbegrenzten Regungen, die in der Enstase (ܡܬܬܐ) über die kommende Welt bestehen und in der Schau der Theoria der heiligen Trinität. In der Tat, wenn die Schau des Geistes (ܚܙܘ) vermischt wird (ܡܬܒܠܒܠ) mit dem Licht der herrlichen Trinität, werden seine Regungen unbegrenzt. Nicht einer der Seher und Erleuchteten (ܕܐܬܚܙܘ) wird dann die Identität des Geistes (ܕܪܘܚܐ ܡܬܚܙܐ) unterscheiden können von der Schau dieses herrlichen Lichtes der Trinität, weil alle verborgenen Wohnungen des Herzens erfüllt sind mit dem sublimen Licht, in dem es weder Bilder (ܕܠܐ ܡܬܚܙܝ) noch Formen (ܕܠܐ ܨܘܪܐ) noch (materielle) Konstruktionen (ܕܠܐ ܒܢܝ) noch Zahlen und Farben gibt. Dieses Licht ohne Formen und Bilder ist ein einziges Licht in einer einzigen Schau. Ich sage dir auch, daß es dann keine verschiedenen Regungen, Gedanken und Betrachtungen gibt, sondern nur ein einziges Stillestehen (ܫܬܝܬܐ), das höher ist als alle Betrachtungen, Regungen und Gedanken« (Mingana 155b [274],1-17)[36]. Was heißt hier noch »Theoria der Trinität«, wenn jegliche

[33] Mingana 18(216)a,10-12. Dādīšō''s Abhandlung »Über die Einsamkeit« in englischer Übersetzung bei A. Mingana, *WoodSt* 7 (1934) 76-143, der syrische Text ebd. 201-247.

[34] Zur Interpretation dieser Aussage s. A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, in: Ders., *Sprache und Dogma. Untersuchungen zu Grundproblemen der Kirchengeschichte*, Gütersloh 1969, 71-100 = *ZKG* 65 (1953/54) 209-239, 99f.

[35] Die Übersetzung der Traktate bei Mingana, *WoodSt* 7 (1934) 148-175, der syrische Text ebd. 262-279.

[36] Das Wort ܫܬܝܬܐ bezeichnet das Staunen, das Sichwundern. Es wird immer übersetzt

Gestalt und Zahl aufhört, wenn es nur noch eine einzige Schau gibt und ein einziges Licht, in das hinein der Geist sich verliert? Die Terminologie der Vermischung zeigt deutlich die Tendenz dieser Vorstellungen, ohne daß jedoch für die Trinität die gleiche Konsequenz wie bei Stephanos bar Ṣūdailī gezogen wird. Oder wird hier schon wie 650 Jahre später im Hesychasmus die Vereinigung mit dem göttlichen Licht interpretiert im Sinne einer Erfahrung der Energie der den drei göttlichen Personen gemeinsamen Wesenheit? Auch was den überweltlichen Charakter dieses Lichtes anbetrifft, scheinen schon ähnliche Fragen wie später zwischen Barlaam und Gregorios Palamas verhandelt worden zu sein[37]. Jausep Ḥazzājā betont, daß im Gegensatz zu den Theophanien der alttestamentlichen Heilsgeschichte die Schau der Trinität auf keinen Fall materiell bedingt ist. Dies gilt besonders im Hinblick auf Christus. »Die Erscheinung (ܙܗܝܪܘ) unseres Erlösers, in der er sich jetzt nach seiner Auferstehung von den Toten befindet, ist unaussprechlich und unbegreiflich für den Geist des Menschen« (Mingana 150b [269],2-4). Sie geschieht »in einer herrlichen Erscheinung, die hoch über allen materiellen Bildern und Formen steht« (ebd. 151a[270],7-8) und führt durch den Überschritt über alle Objektbezogenheit in eine völlige Unterscheidungslosigkeit. »Das Herz des Menschen wird erfüllt mit dem heiligen Licht der Schau dieser Theoria in solch einem Ausmaß, daß der Geist sich selbst nicht erkennt und unterscheidet, weil alle Fähigkeiten seiner geistigen Natur dann vom Licht absorbiert sind. Dann gibt es weder den Gedanken an irgendetwas, noch Bewußtsein oder Erinnerung, noch irgendwelche Regungen und innere Bewegungen, sondern nur noch Enstase (ܡܬܬܐ) in Gott und unausprechliches Stillestehen (ܩܝܡܐ)« (ebd. 144b[263], 20-144a,2). — Dieser negative Weg entspricht der absoluten Unanschaulichkeit und Nichtobjektivierbarkeit Gottes. »Die Natur seines Wesens (ܛܒܥܗ ܕܡܗܝܬܘ ܚܝ) ähnelt weder dem Feuer noch dem Sonnenlicht noch einem anderen Element noch der von ihm herrührenden Materie. Die Natur seines Wesens ist in der Tat höher als alle Formen, Bilder und Konstruktionen unserer Schöpfung, weil seine Natur soviel feiner ist als Feuer, Licht und Luft, daß im Vergleich mit der herrlichen Natur des Allherrschers sie undurchsichtige schwere Körper sind. Er hat deshalb kein Abbild (ܕܡܘܬܐ) in irgendeinem sichtbaren Ding der Natur. In der gleichen Weise wird der Geist zum Abbild Gottes, wenn er die Sphäre der Vollkommenheit und die hohe Stufe der

---

mit »Stillestehen«, da es fast synonym ist mit ܡܬܬܐ = »Staunen, Betäubung, Gefühlosigkeit«. Weil es sich hier gerade nicht um Ekstase im Sinne des Dionysios Areopagites handeit, wird dieses Wort mit »Enstase« übersetzt.

[37] S. hierzu die eingehende Darstellung bei E. von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 394ff. (Hesychasmus und Palamismus) und 418ff (Hesychasmus als Methode und Erlebnis).

Geistigkeit (ܪܘܚܢܝܘܬܐ) erreicht hat (ebd. 149b[268],9-20). Die biblische Begründung und die theologische Rechtfertigung der via negativa besteht also in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, aus der die Bildlosigkeit seines Geistes in Entsprechung zur Bildlosigkeit der göttlichen Wesenheit gefolgert wird. Hierbei handelt es sich wiederum nicht nur um spekulative Mystologie, sondern um die theologisch interpretierte eigene Erfahrung. »Jedes Gebet trägt in sich selbst das Bild seines Prototyps (ܐܝܟܘܢܐ), und da Gott keinen Prototyp hat, hat er weder Bild noch Form. Gleicherweise ist auch der Geist sein Abbild, wenn er den Zustand der Vollkommenheit erreicht hat. Er wird dann weder Bild noch Form haben inbezug auf sich selbst und seine Schau. In der Tat, wenn seine Geistigkeit verschlungen wird von der verborgenen Glorie der Theoria der heiligen Trinität, dann wird niemand mehr seine Natur von dem heiligen Licht unterscheiden können und er wird keine Formen und Bilder besitzen. All diejenigen, die durch die Gnade Gottes gewürdigt wurden, durchzudringen in die Sphäre der Vollkommenheit, werden das, was ich sage, verstehen und ermessen, daß alles, was ich äußerte, wahr ist ohne Irrtum. Niemand weiß dies aus Büchern und vom Hören, sondern nur aus seiner eigenen Erfahrung« (ebd. 149b[268], 20-149a,9). Und wenig später schreibt der »Seher«: »Wenn immer die Erinnerung dieser herrlichen Schau meinen Geist (ܪܘܚܝ) erfüllt, dann werden alle Kräfte meines Körpers und meiner Seele verschlungen in einer unaussprechlichen Enstase und kein einziger Gedanke rührt sich in meiner Seele außer dem meines Stillestehens in ihm (sc. dem Erlöser)« (ebd. 150b [269],19-23).

Für Isaak von Ninive (gest. etwa 700) ist die maßgebliche geistliche Autorität Euagrios, den er an zahlreichen Stellen seiner mystischen Traktate[38] zitiert und dessen Grundgedanken er unter psychologischen Aspekten interpretiert. Einigemale greift er aber auch auf Erkenntnisse zurück, die sich schon bei Stephanos bar Ṣūdailī finden, wie z.B. den Topos der mystischen Kreuzigung. »Das Kreuz ist das Tor der Mysterien. Durch dieses Tor erlangt der Geist den Zugang zur Erkenntnis der himmlischen Mysterien. Die Erkenntnis des Kreuzes ist verborgen im Leiden des Kreuzes. Und nach dem Wort des Apostels geschieht durch seine Teilhabe die Wahrnehmung des Kreuzes. Einen um so größeren Platz das Leiden Christi in uns einnimmt, desto größer wird der Trost Christi. Trost (ܥܘܬܪܐ) bedeutet Theoria, nämlich geistige Schau (ܚܙܘܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ). Die Schau gebiert den Trost. Es ist unmöglich, daß unsere Seele geistige Früchte hervorbringt, außer wenn unser

[38] P. Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita, De perfectione religiosa*, Paris/Leipzig 1909; die Übersetzung gibt A.J. Wensinck, *Mystic treatises by Isaac of Niniveh*, Amsterdam 1923. Zur Benutzung des Euagrios s. das Register.

Herz der Welt gestorben ist, denn der Vater erweckt die Seele, die den Tod Christi gestorben ist, zur Theoria aller Welten«[39]. Die kosmologischen Anschauungen Stephans werden hier weitgehend psychologisch interpretiert. Dies ist nicht im gleichen Maße der Fall bei den auf den ersten Blick sehr mythologisch klingenden Ausführungen über den Rückgang des Menschen in seine vorgeburtliche Existenz. Auf die Frage des Schülers nach dem Weg zu seinem göttlichen Ursprung antwortet der Lehrer: »Zuerst wird er die ganze Welt von ihrem gegenwärtigen Zustand befreien, so daß sie zu nichts wird, analog dem ersten Zustand des Körpers. Dann wird er sich geistig jenseits des Schöpfungsbeginnes der Welt erheben, als es keine Schöpfung gab noch irgendetwas, keinen Himmel, keine Erde, keine Engel, noch irgendetwas Geschaffenes. Dann wird er plötzlich alle Dinge zur Existenz bringen. Er wird fähig sein zu bewirken, daß alles vor ihm steht im Zustand der Vollkommenheit. Er wird in seinem Geist herabsteigen und alle Kreaturen Gottes besuchen und die Weisheit seiner Schöpfungskraft wird sich zeigen in seinen erhabenen und wunderbaren Werken. Seine Macht unterwirft alle Geister. Seine staunenswerte machtvolle Schöpferkraft bringt aus dem Nichts hervor eine Schöpfung von unzählbaren verschiedenen Arten«[40]. Isaak nimmt hier Bezug auf einen schon oben zitierten Passus aus dem »Buch des heiligen Hierotheos«. Bei der endgültigen Vermischung, wenn Sprache, Form und Schau aufhören und es nur noch die vollkommene Theoria gibt, wird der Geist teilhaben an der schöpferischen Allmacht Gottes. Marsh, der Herausgeber des Buches des heiligen Hierotheos, bezweifelt zu Unrecht, daß Isaak einen solch extremen Gedanken Stephans aufgegriffen habe. Nach seiner Meinung handelt es sich hier nur um eine Meditation über das Wunder der Schöpfung in dem Sinne, daß der Geist bedenkt, wie Gott alle Dinge aus dem Nichts ins Leben ruft[41]. Vergegenwärtigt man sich jedoch ähnliche Gedankengänge bei Meister Eckehart[42], so erscheint es keineswegs als sachlich ausgeschlossen, daß auch schon Isaak dieses Phänomen mystischen Denkens bezeugt, indem er im Anschluß an Stephanos bar Ṣūdailī diese letzte Konsequenz aus der vorgeburtlichen Vermischung des Geistes mit dem göttlichen Urgrund zieht. Eine solche Folgerung liegt auch durchaus im Bereich der verhältnismäßig wenigen Ausführungen Isaaks über die unio

[39] Bedjan 544; vgl. Stephanos bar Ṣūdailī, *Buch des heiligen Hierotheos*, Marsh 39-46.

[40] Bedjan 256; S. hierzu zum Vergleich den oben S. 9-10 zitierten Abschnitt aus dem Buch des heiligen Hierotheos, Marsh 111.

[41] Marsh 254 Anm. 1 wendet sich gegen die von Wensinck, Mystic Treatises LII, vertretene Auffassung und meint, daß die Ähnlichkeit »nur verbal« sei.

[42] S. z.B. die Ausführungen in den Predigten 11 und 25 und 43 bei J. Quint, *Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate*, München 1963, ³1969, 206 und 261 und 356, ebenso ebd 451f. den in der Bulle Johannes XXII. »In agro dominica« verurteilten 13. Satz Meister Eckeharts

mystica. »Manchmal wird aus dem Gebet die Theoria geboren, die das Gebet von den Lippen verschwinden läßt. Und derjenige, dem diese Theoria geschieht, wird in Enstase wie ein Körper ohne Seele. Dies nennen wir »Schau« während des Gebetes, ohne die durch die Phantasie geprägten Formen und Bilder, wie Namen sagen ... Die Gemütsbewegungen und Worte beim Gebet sind Schlüssel. Was nach ihnen kommt, ist der Eingang in die Schatzkammer. Hier schweigen dann Mund, Zunge und Herz, der Hort der Gedanken, das Gemüt, der verwegene Geist, der schnelle Vogel und all ihr Vermögen und ihre Kraft und ihre Überredungen sind hier still, denn der Herr des Hauses ist gekommen« (Bedjan 164f.). Auch für Isaak wird im »Nichtgebet« der menschliche Geist verschlungen vom göttlichen, er verweilt in der Enstase, in der seligen Glorie der zukünftigen Welt, er vergißt sich selbst, wenn er gewürdigt wird, die zukünftige Seligkeit zu erlangen und er wird nicht mehr bewegt von irgendwelchen Gedanken (ebd. 170).

Allerdings sind es weniger diese Aspekte der Hochmystik als die mit großem psychologischen Einfühlungsvermögen entfaltete Thematik der sittlichen Läuterung durch Reue und Askese, die dem Werk Isaaks zu seinem Einfluß in der byzantinischen Welt verhalfen. Im 9. Jh. wurden seine mystischen Traktate zuerst ins Arabische und dann von Patrikios und Abramios aus dem Arabischen ins Griechische übertragen, wobei die beiden Mönche des Sabasklosters den Namen des Euagrios durchgängig durch orthodoxe Autoritäten wie Gregorios von Nazianz und Neilos von Ankyra ersetzten[43]. Auf diese Weise wurde Isaak von Ninive einer der großen Väter griechisch- und russisch-orthodoxer Frömmigkeit. Im 14. Jh. fand er ausgiebig Aufnahme in der Centurie der Mönche Kallistos und Ignatios[44] und in der Neuzeit dann in dem 1877 von Bischof Theophan von Tambow herausgegebenen Dobrotoljubie, der russischen Fassung der erstmalig 1782 erschienenen Philokalia, jener umfangreichen und grundlegenden Sammlung der Tradition patristischer und ostkirchlicher Spiritualität[45].

---

[43] Diese griechische Übersetzung, die allerdings unvollständig ist, denn von den 82 Abhandlungen des Originals fehlen 14, wurde herausgegeben von Nikephoros Theotokios, London 1770, ²Athen 1895, die arabische Übersetzung in Auszügen von P. Sbath, *Traités religieux, philosophiques et moreaux, extraits des œuvres d'Isaak de Ninive ... par Ibn as-Salt (IX^e siècle)*, Le Caire 1934.

[44] S. die Übersetzung von A. M. Amman, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. *Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik*, 1938 (ÖC 6-7), ²1948 (ÖC N.F. 3-4).

[45] Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν, Venedig 1782, Bd. 1-5 ³Athen 1957/1958/1960/1961/1963. Über die Entstehung und die Geschichte dieses Werkes unterrichtet P. Kawerau, *Das Christentum des Ostens*, s. 162-175. Auszüge aus Isaak von Ninive finden sich im Dobrotoljubie Bd. 2, Moskau 1884. Eine Auswahl von Übersetzungen nach Wensinck bringt J. Gouillard, *Kleine Philokalie zum Gebet des Herzens*, Zürich 1957 (= Paris 1953). Sie ist zum Teil übernommen bei M. Dietz/I. Smolitsch, *Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet*, 1956, Zürich/Einsiedeln/Köln ²1976.

Auch im syrischen Sprachbereich wurde Isaak eine maßgebliche Autorität des geistlich-asketischen Lebens. Sein tiefgehender Einfluß in der nestorianischen Kirche konnte kaum eingedämmt werden durch die von Katholikos Timotheos I. 786/87 einberufene Synode, bei der wegen origenistischer Irrlehren Jausep Ḥazzājā, seinem Schüler Johannes von Daljāṯā und Johannes von Apamea der Prozeß gemacht wurde und ebenso auch Isaak von Ninive unter Anklage stand[46]. Diese Auseinandersetzungen änderten nichts an der beherrschenden Stellung der Spiritualität des Euagrios in der nestorianischen Frömmigkeit. — Auch auf monophysitischer Seite hat Euagrios vor allen anderen Autoritäten die einflußreichste Rolle gespielt. Daß im 12 Jh. Dionysios bar Ṣalībī seine Kephalaia Gnostika neu kommentieren[47] und dann Bar Hebraeus auf seine Ideen zurückgreifen konnte, zeigt die vitale Nachwirkung seines Werkes in der orientalisch-christlichen Mystik bis ins hohe Mittelalter. So erscheint es durchaus verständlich, daß unter der Voraussetzung dieses spirituellen Milieus auch das »Buch des heiligen Hierotheos« nicht mehr nur in esoterischen Kreisen gelesen wurde, sondern allmählich Anerkennung fand durch führende Vertreter der jakobitischen Kirche. Dadurch wurde zugleich auch das über die unio mystica hinausgehende Motiv der Vermischung im Sinne eines mystischen Monismus in der Theologie und Frömmigkeit des christlichen Orients heimisch. Die Wurzeln dieser Tradition sind weniger direkt im Neuplatonismus als vielmehr in dem mit ihm konkurrierenden Systementwurf des Origenes zu suchen, der im 4. Jh. von Euagrios in den mystischen Erfahrungshorizont eingebracht wurde.

Der konfessionsübergreifenden spezifisch christlich-orientalischen Ausprägung dieser Mystik im syrischen Sprachbereich kommt im Vergleich mit der Entwicklung der byzantinischen Mystik bis zum Hesychasmus des 14. Jh., der Mystik des westlichen Mittelalters und der gleichzeitigen arabischen Mystik sowohl in historischer als auch in sachlicher Hinsicht die Priorität zu, wobei im Hinblick auf Dionysios Areopagites und seine Wirkungsgeschichte in Ost und West der nicht bei der Vereinigung stehenbleibende, sondern auch die Vermischung einschließende und so auf einen Monismus hinzielende Skopus besonders ins Auge fällt, denn Dionysios versagte es sich, in seiner den Neuplatonismus überwindenden Konzeption die Grenze der Vereinigung mit Gott zu überschreiten. Die übererkenntnismäßige Einigung im Dunkel des Nichtwissens geschieht bei ihm ohne Vermischung, nicht durch die im Grunde seines Wesens verborgene Göttlichkeit, sondern im Heraustreten des Geistes aus sich selbst durch die gnadenhaft geschenkte

[46] Zu Einzelheiten und Belegen s. J.-B. Chabot, *Le Livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, Rome 1896, n. 124, S. 63-64 (Text) und 53-54 (Übers.).

[47] Einen kurzen Bericht über den 1164 verfaßten und noch nicht edierten Kommentar gibt Guillaumont, *Les Kephalaia* 290-295.

Liebe, die nicht mehr aufgehoben wird. Dies ist besonders gegen Irénée Hausherr hervorzuheben, der keinen sachlichen, sondern nur einen terminologischen Unterschied zwischen Dionysios und Stephanos bar Ṣūdailī sehen wollte[48]. So ist der fiktive Mystagoge Hierotheos, auf den sich auch Dionysios in seiner Schrift »Über die Namen Gottes« beruft (IV,15-17), der Vater von zwei sehr verschiedenen Wegen der Mystik, die beide Anfang des 6. Jh. von Syrien ausgingen und ihr Vollendungsziel verstanden als ekstatische Vereinigung in der Liebe als der von Gott selbst mitgeteilten Kraft *oder* im enstatischen Aufgehen des göttlichen Wesenskernes in der Allheit, in der Vermischung des Geistes mit seinem göttlichen Urgrund[49], ein Gedanke der im Abendland zum erstenmal von Johannes Scotus Eriugena in seinem Hauptwerk De divisione naturae (866) entfaltet wurde und dann in neuer Form bei Meister Eckehart erscheint. Es wäre deshalb eine dringende Aufgabe, das Verhältnis des Dionysios Areopagites zu Stephanos bar Ṣūdailī historisch-theologisch näher zu bestimmen, um die Wurzeln dieser zwei verschiedenen Erfahrungen und Anliegen christlicher Mystik genau zu erkennen.

Die Entstehung einer monistisch orientierten Spiritualität im orientalischen Bereich der Alten Kirche läßt aufs neue die Frage akut werden nach einem möglichen buddhistischen Einfluß auf das frühe Christentum. Angesichts der Erwähnung Buddhas durch Klemens von Alexandreia (Strom I,71,6), der wiederholt diskutierten indischen Elemente bei Origenes und Plotin[50] und buddhistischer Züge im alten syrischen Mönchtum und Manichäismus[51] und der im 4. Jh. von den Weißhunnen (Hephtaliten) zerstörten graeco-buddhistischen Mischkultur von Ghandara[52] ist die Berechtigung solch einer Frage nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Wie die syrische und

---

[48] Hausher, *L'influence* 193, verkennt den grundlegenden Unterschied zwischen Dionysios Areopagites und Stephanos bar Ṣūdailī, wenn er »Vermischung« nur als neue Terminologie betrachtet für das, was bei Dionysios »jede Einigung übersteigt« (*Über die Namen Gottes* V, 1).

[49] Der These von A. Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (Akademische Rede), Heidelberg 1893, 22-23, daß Stephanos bar Ṣūdailī als der Vater *aller* christlichen Mystik in West und Ost anzusehen sei, liegen zwei irrige Auffassungen zugrunde: (1.) daß Dionysios von Stephanos abhängig ist und (2.) daß Dionysios ebenso wie Stephanos die Vereinigung in eine monistisch gedachte Alleinheit auflöst.

[50] S. E Benz, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, Wiesbaden 1951 (AAWLM.G 1951, 3) und H. R. Schlette, Indisches bei Plotin, in: J. Ratzinger/H. Fries, *Einsicht und Glaube, Festschrift Gottlieb Söhngen*, Freiburg/Basel/Wien 1962, 171-192, ebenso M. Roncaglia, *Histoire de l'église Copte*. Tome IV: *Les premières persécutions. Littérature Copte. Le Bouddhisme et l'église d'Alexandrie. L'église d'Alexandrie et l'église d'Arabie*, Beyrouth 1973, p. 191-205.

[51] S. die Beobachtungen von A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Vol. 1: *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, 1958 (= CSCO 184), 112, 114, 123, 137.

[52] S. A. Foucher, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhara*, Vol. 1-4, Paris 1905-1951 und J. Marshall, *The Buddhists of Gandhara*, Cambridge 1960.

chinesische Inschrift der 781 errichteten Stele von Singanfu bezeugt, ist es dann im 7. Jh. zu einer direkten Begegnung zwischen Nestorianismus und Buddhismus gekommen[53]. Allerdings wurde die Buddhalegende — dies haben die Forschungen von David Marshall Lang erwiesen[54] — nicht wie bisher angenommen von Joannes von Damaskos christianisiert und in die griechische Heiligengeschichte von Barlaam und Josaphat umgeschmolzen. Ihre christliche Fassung fand sie vielmehr erst nach einer manichäischen und arabischen Version im Georgischen, von der im 10. Jh. der georgische Athosmönch Euthymios eine griechische Übersetzung anfertigte. — Ob aber nun Einflüsse des Buddhismus auf die christlich-orientalische Mystik des 6. und 7. Jh. nachzuweisen sind oder nicht, so können auf jeden Fall doch religionsphänomenologische Affinitäten und Analogien festgestellt werden, die auf bisher verborgene tiefe Gemeinsamkeiten zwischen den Hochreligionen Asiens und dem orientalischen Christentum hinweisen.

[53] Über die Nestorianer in China und den Denkstein von Singanfu s. S. Ch. Eliot, *Japanese Buddhisme*, London 1935 ²1959, 148ff., 394.

[54] D. M. Lang, *St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Joasaph romance*, 1955 (BSOAS 17) und Ders., *The Wisdom of Balahvar. A Christian legend of the Buddha*, London 1957 (ERCEW 20). Die deutsche Übersetzung der Legende stammt von L. Burchard, *Die Legende von Barlaam und Josaphat, zugeschrieben dem heiligen Johannes von Damaskus*, München o.J. [1924].

Zum 25. Jahrestag der Auffindung des Gottesmutter-Gürtels in Homs, Syrien

von

Otto F. A. Meinardus

Im April 1972 besuchte ich die syrische Provinzhauptstadt Homs, die zwischen dem Libanongebirge und dem Jebel Nusairi liegt. In der bescheidenen syrisch-orthodoxen (jakobitischen) Gottesmutter-Gürtel-Kirche zu Homs wurde mir von dem Gemeindepriester der erst kürzlich wiederentdeckte Gottesmutter-Gürtel gezeigt. Für die Informationen im ersten Teil dieses Beitrages danke ich den syrisch-orthodoxen Priestern und Laien, die bereitwillig auf meine Fragen Auskunft erteilten.

Vor 25 Jahren, im Frühjahr 1953, wurde bei einer Bestandsaufnahme der Manuskripte in der Bibliothek des syrisch-orthodoxen Patriarchats in Homs[1] auf einem Einband eines syrischen Manuskripts ein bedeutender Hinweis bezüglich des Aufbewahrungsortes des Gottesmutter-Gürtels entdeckt. Der Text auf diesem Einband besagte, daß im Jahre 1852 die Notabeln der syrisch-orthodoxen Erzdiözese von Homs ein Schreiben an die Notabeln von Mardin, Sitz des syrisch-orthodoxen Patriarchen, absandten, in dem sie einen Bericht über die kirchliche Situation in der Erzdiözese Homs gaben. Sie informierten die Notabeln von Mardin, daß der syrisch-orthodoxe Erzbischof Julius Butros Moussali von Homs angeordnet hatte, die Gottesmutter-Gürtel-Kirche zu Homs zum Teil abzureißen, da sie baufällig geworden war. Das hohe Alter, die unzulängliche Größe des Gebäudes und das stark beschädigte hölzerne Dach machten eine neue und größere Kirche notwendig. Bei diesen Arbeiten wurde in einem Behälter, der in der Mitte des Altars eingelassen war, der Gottesmutter-Gürtel entdeckt. Alle Anwesenden waren beglückt über diese Entdeckung und empfingen durch den Gürtel reichlichen Segen.

Nach Fertigstellung der Kirche muß die Entdeckung des Gottesmutter-Gürtels aus irgendeinem Grunde in Vergessenheit geraten sein, denn nur so

---

[1] Der Sitz des syrisch-orthodoxen Patriarchats war von 1166 bis 1924 in Mardin bzw. im 15 km entfernten Kloster Za'farān am Rande des Tur 'Abdin. Von 1924-1957 residierte der syrisch-orthodoxe Patriarch in Homs, einer Stadt von 150000 Einwohnern. In Homs, dem alten Emesa, lebt eine bedeutende christliche Minorität von arabophonen (griechisch-orthodoxen, syrisch-orthodoxen) Christen Im Jahre 1957 wurde das Patriarchat nach Damaskus verlegt.

ist die Neuentdeckung des Gottesmutter-Gürtels im Jahre 1953 zu erklären.

Auf Grund der genannten Informationen wurde fast einhundert Jahre später, am 20. Juli 1953, im Beisein des syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochien und dem Ganzen Orient Ignatius Ephraim I. und des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Emesa und Dependenzen Alexandros die Altarplatte in der Gottesmutter-Gürtel-Kirche aufgebrochen. In der Mitte des Altars unter der Altarplatte entdeckte man eine Steinplatte (46 × 44 × 2 cm), auf der in neun Zeilen berichtet wurde, daß diese heilige Kirche im Jahre 59 in den Tagen des Apostels Mala'a, der auch Elias genannt wird, geweiht wurde[2] und daß die Kirche mit Gaben der Gemeinden und Ortschaften ... während der Amtszeit des Erzbischofs Julius Butros Moussali im Jahre 1852 erneuert wurde.

Unter dieser Steinplatte fand man ein aus vulkanischem Gestein gearbeitetes Kapitell (Höhe 12 cm, Seitenlänge der Oberfläche 29 cm, Seitenlänge der Basis 24 cm). Die Mitte der Oberfläche ist schalenförmig ausgehölt. Diese leicht ovale Vertiefung hat an der Oberfläche einen Durchmesser von 15 cm und war mit einem kupfernen Deckel von einem Durchmesser von 16 cm, der mit unterschiedlichen geometrischen Symbolen verziert ist, abgeschlossen. In dieser Vertiefung befand sich eine zylinderförmige Metallkapsel (Silberlegierung?), die aber auf Grund starker Oxydierung erheblich angegriffen war, so daß sie bei dem Versuch, die Metallkapsel aus der Vertiefung zu entfernen, sich in kleinste Teilchen auflöste. In dieser Metallkapsel befand sich ein in Stoffbinden eingerollter Gürtel, der eine Länge von 74 cm, eine Breite von 5 cm und eine Höhe von 3 cm hat. Die Farbe des Gürtels ist hellbeige, und er ist aus wollenem Garn gewebt, versetzt mit silbernen Streifen. An der Außenseite ist er zum Teil abgetragen und stellenweise oxydiert, beeinträchtigt durch die rostige Metallkapsel. Neben der Metallkapsel entdeckte man einen 6.5 cm langen Messingzylinder, in dem sich ein Fragment eines menschlichen Armknochens von der Länge des Zylinders befand. Die Öffnung der Kapitellvertiefung und der Metallkapsel wurde von dem syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochien und dem Ganzen Orient Ignatius Ephraim I. persönlich ausgeführt.

Einige Tage später erschien auf Einladung des syrisch-orthodoxen Patriarchats ein Untersuchungsausschuß der staatlichen Verwaltung für Altertümer aus Damaskus unter Leitung von Herrn Dr. Joseph Saba, Vize-Kurator des Syrischen Nationalmuseums in Damaskus, und Herrn Ra'if al-Hafiz, seinem technischen Assistenten. Am 16. August 1953 übersandte die Verwaltung für Altertümer ihren Bericht, in dem der Fund der Objekte bestätigt wurde,

[2] Dieser Elias wird von der syrisch-orthodoxen Überlieferung als einer der Siebzig Apostel angesehen.

dem syrisch-orthodoxen Patriarchat. Außerdem wurde festgestellt, daß das Kapitell und die Kupferplatte aus der byzantinischen Zeit stammen und daß die Metallkapsel mit dem Gürtel wahrscheinlich während des Neubaus der Kirche im Jahre 1852 in die Vertiefung des Kapitells gelegt wurde. Die Rostflecken am Boden der Vertiefung lassen darauf schließen, daß die Metallkapsel für längere Zeit im Kapitell gelegen hat. Die starke Oxydierung der Metallkapsel und des Gürtels beweisen ein hohes Alter dieser Objekte. Die Tatsache, daß Gürtel dieser Art von orientalischen Frauen zur Zeit des römischen Reiches getragen wurden, ist durch einen ähnlichen Gürtel, der im Museum von Suweida ausgestellt ist, bestätigt[3].

Am 30. Dezember 1953 erließ der syrisch-orthodoxe Patriarch von Antiochien und dem Ganzen Orient den folgenden Aufruf:

> »Wir, Ignatius Ephraim I., durch Gottes Gnaden Patriarch des Apostolischen Thrones Antiochiens und des Ganzen Orients, haben alle geschichtlichen und archäologischen Gutachten über den Gottesmutter-Gürtel zur Kenntnis genommen. Wir bestätigen hiermit auf Grund der Beweise und Aussagen die Echtheit dieses heiligen Gürtels, der in der Gottesmutter-Gürtel-Kirche zu Homs aufbewahrt wurde, und laden unsere Glaubenskinder ein, diesen heiligen Gürtel zu verehren und seine Segensgaben zu empfangen. Möge Gott allen Gläubigen die Fürsprache unserer Jungfrau schenken«.

Für die Verehrung dieser Marienreliquie bediente man sich einer Monstranz und legte den aufgerollten Gottesmutter-Gürtel in den runden gläsernen Behälter. In kürzester Zeit war die Nachricht von der Auffindung des Gottesmutter-Gürtels in der Gottesmutter-Gürtel-Kirche zu Homs verbreitet, und Christen aller Kirchen drängten sich in das Gotteshaus, um den Segen des Gürtels zu empfangen.

Anmerkungen zur kulturgeschichtlichen Bedeutung des Gürtels

Der Gürtel ist eines der ältesten und am weitesten verbreiteten Zeichen der Reinheit und Jungfräulichkeit. Sowohl im semitischen als auch im hellenischen und germanischen Kulturraum war der Gürtel Zeichen tugendhafter Ehrbarkeit.

Im Alten Testament ist der Gürtel »aus blauem und rotem Purpur, Scharlach und gezwirnter feiner Leinwand« eines der Bekleidungsstücke des Priesters[4]. Im Neuen Testament ermahnt Jesus seine Jünger, daß sie ihre Lenden umgürten in der Erwartung auf das Kommen des Herrn[5]. Johannes von Patmos sieht das Bild des Menschen-Sohnes gegürtet um die Brust mit

---

[3] Suweida Museum, Ausstellungsziffer 303.

[4] *Exodus* 28, 4, 8. N.b. Es gibt keinen »blauen Purpur«!

[5] *Lukas* 15,35.

einem goldenen Gürtel[6], und die sieben Engel, die aus dem Tempel gingen, hatten ebenfalls die Brust umgürtet mit goldenen Gürteln[7].

In der hellenischen Überlieferung ist der Gürtel eindeutig ein Symbol weiblicher Keuschheit. Diodorus Siculus[8] und Plutarch[9] berichten von den Taten des Herakles, der für Admete, die Tochter des Eurytheus, den goldenen Gürtel der Amazonen-Königin Hippolyte holte, den sie dem Kriegsgott Ares als Liebesgabe geschenkt hatte. Dieser erbeutete Amazonengürtel galt schon im alten Hellas als wertvolle Reliquie, die man den Gläubigen in Delphi zeigte. In Homers *Ilias* überläßt die Liebesgötting Aphrodite auf Bitten der Hera ihr den Liebesgürtel:

> »Gib mir den Zauber der Lieb und Sehnsucht, welcher dir alle Herzen der Götter bezähmt und sterblicher Erdebewohner.«[10]
> (Sie) »löste vom Busen den wunderköstlichen Gürtel, Buntgestickt, dort waren des Zaubers Reize versammelt.«[11]

Vergil erzählt, wie Aphrodite das Leben des Anchises, ihres irdischen Liebhabers, rettete, indem sie ihn mit ihrem Gürtel vor den Pfeilen des Zeus beschützte[12]. Artemis hatte den Beinamen »die Gürtellösende«, da an vielen Orten des alten Hellas die Jungfrauen bei der Verheiratung ihr etliche Strähnen ihres Haares und den jungfräulichen Gürtel weihten, »wobei das Opfer des Haares wohl den Abschied von der Jugend, das des Gürtels die Aufgabe der Jungfräulichkeit bedeutete«[13].

In Nibelungenlied wird erzählt, wie Siegfried Brünhild in ihrer Hochzeitskammer überwältigte, indem er ihr den Gürtel aus hart und fest gewobenem Tuch, den sie um ihre Hüften trug, abnahm. Somit entjungfert, übergab Siegfried Brünhilde dem König Gunther[14]. In vielen Ländern des christlichen Abendlandes gehörte der Gürtel zur Brauttracht. So wurde z.B. in Bayern und in Österreich der Brautgürtel von den Kirchengemeinden verwaltet und nur unberührten Bräuten verliehen. In anderen Teilen Mitteleuropas bestand der Brauch, Gürtel der Jungfrau Maria als Opfergaben zu weihen[15].

Im mittelalterlichen orientalischen Christentum war das Tragen des Gürtels eines der wesentlichen Erkennungsmerkmale der Christen, so daß die westlichen Pilger im Heiligen Land den orientalischen (arabophonen) Christen

---

[6] *Apoc.* 1,13.
[7] *Apoc.* 15,6.
[8] Diodorus Siculus, IV,16.
[9] Plutarch, *Quaestiones Graecae*, 45.
[10] Homer, *Ilias*, XIV,198-199.
[11] *Ibid.*, XIV,214-215.
[12] Vergil, *Aeneis*, II,649.
[13] Hans Licht, *Sittengeschichte Griechenlands*. Stuttgart, 1965, 53, 114.
[14] *Das Nibelungenlied*, 10. Aventiure, 636, 677, 680.
[15] *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* (Hoffmann-Krayer), III, 1930-31.

den Namen »Cristiani della cintura« oder »Christiani de Zona« gaben. Zur Amtszeit des koptischen Patriarchen Kosmas II. (851-859) zwangen die Muslime die Christen, als Zeichen der Schmach und Schande Gürtel anzulegen. Für die Muslime war der Gürtel offensichtlich ein Symbol weiblicher Unterwürfigkeit. Dagegen wurde den christlichen Frauen, die den Gürtel als Symbol der Keuschheit trugen, das Tragen des Gürtels untersagt[16].

Obwohl wir in diesen kurzen Ausführungen nicht vom Gottesmutter-Gürtel gesprochen haben, erkennen wir, daß gewisse Kriterien der semitischen und hellenischen Gürtelvorstellungen in der theologischen und kultischen Bedeutung des Gottesmutter-Gürtels nachschwingen. So wurde das Attribut der »Heiligkeit« aus dem semitischen Kulturraum übernommen, und die wenigen angeführten Beispiele aus den griechischen Göttersagen zeigen, wie stark die hellenischen Attribute der Reinheit, Keuschheit und Jungfräulichkeit auf die kultische Bewertung des Gottesmutter-Gürtels gewirkt haben.

Anmerkungen zur theologischen Bedeutung des Gottesmutter-Gürtels

Seit der Mitte oder dem Ende des 5. Jahrhunderts breitete sich der Reliquienkult auch auf Gegenstände aus, die mit dem Leibe Marias in irgendeiner Weise in Berührung geraten waren und an welchen infolgedessen etwas von jenen Kräften haften geblieben war, welche die Gottesmutter bereits zu ihren Lebzeiten erfüllten. Denn es war allgemeiner Glaube, daß die Gottesmutter-Reliquien die gleichen Wunder wirkten wie die Gottesmutter selbst.

Die Mehrzahl dieser Reliquien war in Palästina, wie wir aus den Pilgerberichten des 6. und 7. Jahrhunderts erfahren. So berichtete Theodosius (530) über den Stein, den Maria dadurch geheiligt hatte, daß sie sich während ihrer Reise nach Bethlehem auf ihm niedergelassen hatte. Er stand ursprünglich drei Meilen von Jerusalem. Nach einem auf wunderbare Weise vereitelten Versuch, ihn nach Konstantinopel zu schaffen, war er in der Grabeskirche in Jerusalem als Altar aufgestellt worden[17]. Antoninus Placentinus (570) erlebte, wie abendländische Pilger in der Stadt Diocäsarea den Krug und das Körbchen verehrten, die Maria zur Zeit der Verkündigung in ihrer Nähe hatte. An demselben Ort sahen sie auch den Sessel, auf welchem Maria saß, als der Engel zu ihr trat. In Nazareth fanden sie in dem Hause Marias, das in eine Basilika verwandelt worden war, Kleidungsstücke der Jungfrau, die viele Wunder bewirkten, und in Jerusalem wurde ihnen der Gürtel der seligen Maria gezeigt sowie die Binde, die sie um ihren Kopf trug[18]. Ein

---

[16] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Cairo, 1943, II,12.

[17] Theodosius, *De situ terrae sanctae* (ed. Gildemeister, 1882), 28.

[18] Antoninus Placentinus, *Itinerarium* (ed. Gildemeister, 1889), 20.

Jahrhundert später wurde ein Tuch, dessen Fäden Maria gesponnen und in das sie das Bild Christi und der zwölf Apostel eingewoben hatte, in Jerusalem vom ganzen Volk verehrt[19]. Um den Besitz dieser und ähnlicher Reliquien oder auch nur eines Teils derselben stritten Kirchen und auch Privatleute. Den größten Anteil dieser Reliquien erwarb die Kirche von Konstantinopel. Sie konnte sich die Schweißtücher, in welche die Apostel den Leichnam Marias gehüllt hatten[20], sowie das Kleid verschaffen, das die Mutter des Herrn während ihrer Schwangerschaft getragen hatte, und bewahrte beide in der Gottesmutter-Kirche in Blacherne auf[21]. In nicht geringerem Ansehen stand der Gottesmutter-Gürtel, der auch in Konstantinopel verehrt wurde. Nicht nur in Hymnen[22], sondern auch in Predigten wurde diese Marienreliquie verherrlicht. Kleid und Gürtel galten außerdem als der zuverlässigste Schutz für die Stadt gegen feindliche Mächte. Das in feierlicher Bittprozession umhergetragene Gewand der Gottesmutter hat mehrere Male im 7. und 9. Jahrhundert die Stadt vor Feinden und Erdbeben bewahrt[23].

Nach dem dritten ökumenischen Konzil von Ephesus im Jahre 431, das den Titel »Theotokos« oder »Gottesgebärerin« für die Mutter Jesu theologisch etablierte, war es einleuchtend, für die Gottesmutter-Attribute der Jungfräulichkeit, Reinheit und Keuschheit auch greifbare Symbol-Objekte zu verehren, die diesen Attributen nicht nur entsprachen, sondern sie auch kulthistorisch demonstrierten. Welches Objekt hätte sich besser für eine solche Darstellung geeignet als der aus der hellenischen Göttersage überlieferte Jungfrauengürtel? So ist es zu verstehen, daß jede Kirche, die beanspruchte, die »alleinige Hüterin der Gottesgeheimnisse« zu sein, auch die für die Jungfräulichkeit Mariens so wichtige, greifbare Dokumentation besitzen mußte. Da nun auch schon im 5. und 6. Jahrhundert dieser Anspruch von mehreren Kirchen gestellt wurde, ergab sich die Notwendigkeit, entweder die überlieferten Textil-Reliquien zu zerschneiden oder neue »Reliquien« zu schaffen. »Seit dem 4. Jahrhundert hat darum auch die römische Kirche die Tuchreliquien geradezu fabrikmäßig hergestellt und massenhaft ausgeführt«[24]. So erklärt sich, daß in späterer Zeit mehrere Gottesmutter-Gürtel-

---

[19] Arculfus, »De locis sanctis« in *Itinera Hierosolymitana* (ed Tobler und Molinier) I, 1880, 156.

[20] Johannes Damascenus, *PG* 96,748.

[21] Die Blachernenkirche, die im 5. Jahrhundert im nördlichen Stadtteil Konstantinopels unweit der Xyloporta und dem Leo-Vorwerk errichtet wurde, wurde nach 1453 zerstört, und nur das Hagiasma ist noch erhalten.

[22] Z.B. »Hymnus de zona b. Virginis« oder »Transitus A« (ed Tischendorf).

[23] N. H Baynes, »The Supernatural Defenders of Constantinople«, *AnBoll* 67, 1949, 165-177.

[24] Ernst Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*. Tübingen, 1904, 195

Reliquien auftauchen, die alle den Anspruch erheben, der »einzig echte« Gottesmutter-Gürtel zu sein.

Die Bedeutung des Gottesmutter-Gürtels in der byzantinischen Orthodoxie

Seit dem 5. und 6. Jahrhundert hat die Verehrung von Marienreliquien in Konstantinopel einen zentralen Platz in der Frömmigkeit der oströmischen Christen gehabt. Ihre Bedeutung als Reichs-Palladien wurde durch ihre wiederholten Einsätze bei Belagerungen und Angriffen immer wieder bestärkt. Aus Dank für die übernatürlichen Kräfte, die diesen Reliquien zugesprochen wurden, setzte die Kirche besondere Feste fest. Am 2. Juli gedenkt die griechisch-orthodoxe Kirche der Auffindung des Gottesmutter-Gürtels. In dem unverhüllten Bericht eines Reliquienraubes schildert die griechische Überlieferung im Großen Synaxarium unter dem 2. Juli die Auffindung des Gottesmutter-Gürtels.

Zur Regierungszeit des Kaisers Leo I. (457-474) begaben sich die ehrwürdigen und angesehenen Konstantinopolitaner Patrizierbrüder Galvios und Kandidos auf eine Pilgerreise in das Heilige Land, in der Hoffnung, dort den Gottesmutter-Gürtel zu erwerben, um ihn nach Konstantinopel zu überführen. Interessanterweise gehörten beide Brüder der »gottesfeindlichen und christuslästernden« Häresie der Arianer an, aber dennoch, so berichtet das Synaxarium, führten sie durch ihre unehrlichen Vortäuschungen und kriminellen Handlungen den Willen des Dreieinigen Gottes aus!

Nach ihrer Ankunft im Heiligen Land begaben sich Galvios und Kandidos zuerst nach Nazareth und Kapernaum. Dort erfuhren sie, daß in einem benachbarten Dorf eine fromme, tugendhafte und jungfräuliche Jüdin namens Anna einen kostbaren Schatz verborgen hielt, der den Duft der Heiligkeit ausströmte und zu dem zahlreiche Kranke kamen, um Heilung und Genesung zu erfahren. Für viele Jahre hatte die gottesfürchtige Anna das Geheimnis des Schatzes in ihrem Herzen getragen, und sie war auch jetzt entschlossen, den ehrbaren Patriziern aus Konstantinopel das Geheimnis des Schatzes vorzuenthalten. Aber die vielen frommen Beteuerungen und Versprechungen der Pilger veranlaßten Anna schließlich doch, das ihr anvertraute Geheimnis den Patriziern zu offenbaren, nämlich, daß sie in ihrem Haus eine prächtige Lade aufbewahrte, in der sich das Gewand der Gottesmutter befand. Allen Kranken und Gebrechlichen, die sich dieser Lade im wahren Glauben näherten, wurde viel Segen und Heil geschenkt. Die fromme Anna offenbarte den Patriziern, daß vor ihrem irdischen Ableben die Gottesmutter zwei Frauen zwei Gewänder als Zeichen des Dankes und der göttlichen Gnade überlassen habe und daß sie, Anna, ein Nachkomme einer dieser auserwählten Familien sei.

Beeindruckt von den Erzählungen der gottesfürchtigen Anna und zugleich erfreut, die Gottesmutter-Reliquie gefunden zu haben, erwiesen die beiden Patrizier der Lade ihre tiefe Verehrung und gelobten der Hüterin des heiligen Schatzes, niemandem von dem ihnen anvertrauten Geheimnis zu erzählen. Während der Nacht, als sie sich unbeobachtet wußten, begaben sie sich zu der Lade und ermittelten ihre Maße, um am folgenden Tage in der nächsten Ortschaft eine Lade von derselben Größe aus altem Holz anfertigen zu lassen. Mit vielen Gesten des Dankes verabschiedeten die Patrizier sich von ihrer Gastgeberin und erwarben eine Lade von derselben Größe wie die echte. Nach kurzer Zeit kehrten sie in das Haus der Anna zurück, beschenkten sie mit kostbaren Gaben und baten sie, der wundertätigen Gottesmutter-Reliquie huldigen zu dürfen. Vor dem Diebstahl aber beteten sie um den Segen des Dreieinigen Gottes, da sie um die Gefahr des Fluches wußten, die ihnen durch die Entwendung der Reliquie drohte. Schließlich wechselten sie die beiden Laden aus und überdeckten die neuangefertigte Lade mit einem goldenen Schleier. Die fromme Anna, die den Patriziern völlig vertraute, ahnte nichts von dem Betrug. Galvios und Kandidos aber waren der Überzeugung, daß sie den Willen Gottes ausführten, der darin bestand, die heiligen Schätze der Gottesmutter in ihre Stadt, nach Konstantinopel, zu überführen. Als sie in Konstantinopel ankamen, hinterließen sie auf heimlichste Weise den Schatz in Blacherne[25] und weihten die Kirche den heiligen Aposteln Petrus und Markus, um somit die Gegenwart der Gottesmutter-Reliquie zu verheimlichen. Aber die vielen Wunder, die hier geschahen, zogen immer mehr Gläubige an, und das Geheimnis des Schatzes konnte nicht mehr verborgen bleiben. Der Kaiser, der von der Auffindung der Gottesmutter-Reliquie erfuhr, zeigte sich beglückt und segnete und ehrte die frommen Patrizier für ihre gottgefällige Tat. Im Beisein des Patriarchen und der hohen Geistlichkeit wurde die Lade feierlich geöffnet. Der Inhalt bestand aus den Gewändern der Gottesmutter und einem purpurnen Mantel. Die Gewänder der Gottesmutter waren völlig unzerstört, der kaiserliche Mantel dagegen war zerfallen, denn es war die samenlose Empfängnis der Gottesmutter, die ihre Gewänder vor dem Zerfall bewahrt hatte[26].

Die Niederlegung des Gottesmutter-Gürtels wird am 31. August, dem letzten Tag des byzantinischen Kirchenjahrs, gefeiert. Dem Kaiser Arkadius (395-408), Sohn des Kaisers Theodosius (379-395), gelang es unter großen

---

[25] Der Niederlegung des Gewandes und des Gürtels der Gottesmutter in der Blachernenkirche zu Konstantinopel wird alljährlich am 2. Juli in der orthodoxen (chalzedonischen) Kirche gedacht.

[26] Sowohl die griechischen Menäen, Menologien als auch das Horologion berichten unter dem 2. Juli von der Überführung und Niederlegung des heiligen Gürtels in der Blachernenkirche.

Schwierigkeiten, den Gottesmutter-Gürtel in Jerusalem zu finden, wo er sich im Besitz einer hebräischen Jungfrau befand. Von Jerusalem überführte Arkadius den Gottesmutter-Gürtel nach Konstantinopel, wo er ihn in der Marienkirche Chalkopratia[27] hinterlegte[28]. — Nach einer anderen Überlieferung wurde der Gottesmutter-Gürtel aus der kappadozischen Diözese Zela[29] zur Regierungszeit des Kaisers Justinian (527-565) nach Konstantinopel überführt. Eine dritte Version berichtet, daß der Kaiser Arkadius den Gottesmutter-Gürtel von Zela nach Konstantinopel brachte und ihn dort in der Marienkirche Chalkopratia niederlegte.

Nach 400 Jahren wurde jene heilige Lade in der Marienkirche Chalkopratia geöffnet, um der Kaiserin Zoë, der Gemahlin des Kaisers Leo VI. (886-912), die von bösen Geistern geplagt war, den heiligen Gürtel umzulegen. Beim Öffnen der Lade erstrahlte der Gürtel in einem hellen Licht, so daß man annahm, er sei von Gott[30] gewebt. Auch hing ein goldenes Siegel daran, und ein Pergamentblatt, das dabei lag, gab genau Jahr, Indiktion und Tag der Übertragung des Gürtels nach Konstantinopel an. Nachdem der Kaiser den heiligen Gürtel gebührend verehrt hatte, legte der Patriarch den Gürtel um die leidende Kaiserin, die sofort von den bösen Geistern befreit wurde[31].

Der Bericht der Geisteraustreibung weist auf die früher mitgeteilte Nachricht von der Auffindung des Gewandes der Gottesmutter hin, wie denn ja auch ordnungsgemäß der Gürtel zum Unterkleid gehört[32].

Die griechischen Überlieferungen besagen eindeutig, daß das Gewand und ein Teil des Gürtels der Gottesmutter in der Blachernenkirche aufbewahrt wurde, der Gottesmutter-Gürtel aber in der Chalkopratenkirche von vielen besucht und feierlich verehrt wurde. In der Rede des Mönchs Euthymius (12. Jahrhundert) auf das Gewand der Gottesmutter wird auch des Gürtels gedacht:

> »Laßt uns heute die Gewänder der Gottesmutter verehren; Laßt uns küssen nicht bloß mit den Lippen, sondern mehr noch mit dem Geiste die Gewänder, die das wundervolle Zelt des Allerhöchsten züchtig umfingen. Laßt uns den Gürtel der Jungfrau verehren, die durch unerreichte Tugend den Himmel übertrifft und mit ihrer unbeschreiblichen Schönheit die Erde erfüllt; laßt uns den

---

[27] Die Chalkopratenkirche (heute Acem Aga Mescidi) wurde im 5. Jahrhundert errichtet und im Jahre 1484 in eine Moschee umgewandelt. (*Ist. Mitt.*, XV, 1965, 149ff.) Die Kirche lag in der unmittelbaren Nähe der Hagia Sophia.

[28] Diese Überlieferung wird auch im Menäon (ed. Phos, Athen, 1961) angeführt.

[29] Bischofssitz in der Provinz Helenopontus nördlich von Kappadozien.

[30] Im Menäon (s. oben) heißt es »neu gewebt« anstatt »von Gott gewebt«.

[31] Konstantin Doukakis, *Das Große Griechisch-Orthodoxe Synaxarium.* (griech.) Athen, 1893, unter dem 2. Juli und 31. August.

[32] Der Bericht der Geisteraustreibung bezieht sich auf die Geliebte des Kaisers Leo VI. Zoë Carbunopsina, mit der er sich im Jahre 900 in vierter Ehe verband.

> Gürtel der Jungfrau verehren, die unsere Natur mit Gerechtigkeit, Stärke und Wahrheit umgürtet hat, laßt uns nicht das, was äußerlich den Sinnen erscheint, gering achten, sondern das damit verknüpfte Geistige preisen«[33].

Eine eigenständige Gottesmutter-Gürtel-Überlieferung existiert auf dem Heiligen Berg Athos, wo in dem griechischen Großkloster Watopädi ein Teil des Gottesmutter-Gürtels zu den wertvollsten Reliquien der Mönchsrepublik zählt. Die Athos-Tradition setzt sich bewußt von der byzantinischen Überlieferung der Auffindung des Gürtels durch die Patrizier Galvios und Kandidos ab und bezieht sich auf das lateinische Apokryphon, dem Konstantin von Tischendorf die Bezeichnung »Transitus A« gab.

Nach dieser Überlieferung, die dem 7. Jahrhundert zuzuschreiben ist, haben die Apostel die Jungfrau in der Gruft des Tals Josaphat beigesetzt, wo sie von einem starken Licht umhüllt wurden. In diesem Augenblick wurde Marias Leib in den Himmel entrückt. Thomas aber, der gerade am Ölberg angekommen war, sah ihn (den Leib), während er gen Himmel gebracht wurde, und betete zur Jungfrau, die ihm als Zeichen der Huld ihren Gürtel zuwarf. Am Grab angelangt, verschwieg Thomas sein Erlebnis, aber behauptete fest, daß der Leib Marias nicht im Grabe sei. Daraufhin tadelte ihn Petrus. Als aber das Grab geöffnet wurde und man es leer fand, entschuldigten sich die Apostel bei Thomas[34].

Die sehr lückenhafte Athos-Überlieferung besagt, daß der Gürtel im 14. Jahrhundert von dem serbischen Herrscher Lazaros I. Hrebljanovich (1372-1389) dem Kloster Watopädi geschenkt wurde. Als aber im Mittelalter die Pest die Athos-Klöster befiel, wurde ein Teil des Gürtels den Mönchen des Großklosters Iwiron übergeben, um von dort auch anderen Klöstern angeboten zu werden. Der größere Teil des Gürtels aber verblieb im Kloster Watopädi. Von diesem wurde aber wiederum ein Teilchen abgetrennt. Im Jahre 1821 fand man auf der Insel Kreta einen Teil des Gottesmutter-Gürtels, der von dem englischen Konsul auf der Insel für eine hohe Geldsumme erworben wurde.

Während der Cholera-Epidemie in den Jahren 1870-71 entsandte der Sultan ʿAbdul ʿAziz (1861-1876) auf Anraten des Ökumenischen Patriarchen Anthimos VI. (1871-1873) ein Schiff zum Kloster Watopädi, um den wundertätigen Gottesmutter-Gürtel nach Konstantinopel zu bringen, wo er drei Monate verweilte und von der Bevölkerung der Stadt verehrt und reichlich beschenkt wurde. Als dann im Jahre 1884 die Zitrusfrucht-Ernte auf der Insel Chios

---

[33] Johann Hubert Kessel, *Geschichtliche Mittheilungen über die Heiligthümer der Stiftskirche zu Aachen.* Festschrift zur Heiligthumsfahrt von 1874. Köln und Neuß, 1874, 38.

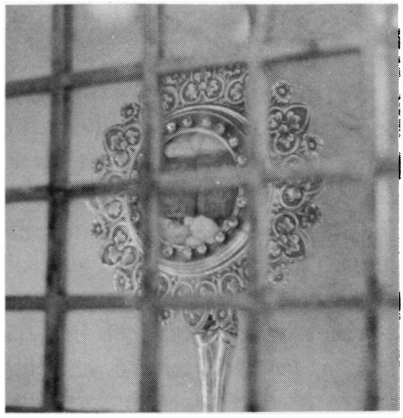
[34] Martin Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge.* Etude historico-doctrinale. Città del Vaticano, 1944, 156. Giovanni Miegge, *Die Jungfrau Maria.* Studie zur Geschichte der Marienlehre. Göttingen, 1962, 88.

TAFEL I

Die Gottesmutter-Gürtelreliquie von Homs, Syrien



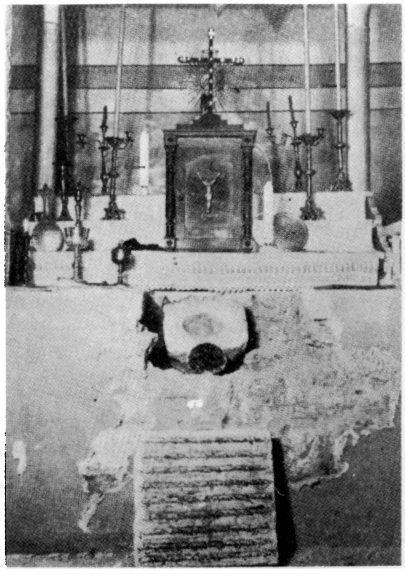
Nach der Öffnung des Altars
Die Gottesmutter-Gürtelreliquie im Kapitell
S S. Ignatius Ephraim I. und syrisch-orthodoxe Geistliche



Monstranz mit Gottesmutterreliquie



Seine Seligkeit Ignatius Ephraim I.
zeigt die Gottesmutter-Gürtelreliquie



Der geöffnete Altar mit Kapitell und Kupferdeckel, davor Steinplatte mit syrischer Inschrift

gefährdet war, baten die Chioten um die Hilfe des heiligen Gürtels. Die Gegenwart und die Verehrung des Gürtels durch die Inselbevölkerung ermöglichten eine reichhaltige Ernte[35].

In die aus dunkelbraunem Kamelhaar bestehende Reliquie wurde von der Kaiserin Pulcheria (450-453) ein goldenes Band mit vielen echten Perlen gewebt. Der Gürtelteil wird in einem kunstvoll emaillierten und mit Edelsteinen geschmückten Schrein im Katholikon aufbewahrt. »Wenn er gezeigt wird, muß man sich dreimal vor ihm verneigen, denn von dem Gürtel geht eine Wunderkraft aus, heute wie einst. In früheren Zeiten legte so manches Pilgerschiff mit Kranken an, die beim Anblick des Kleinods plötzlich gesund wurden«[36].

Der im Troodhitissa Kloster im westlichen Teil der Insel Zypern verehrte Gürtel trägt lediglich den Namen der Jungfrau Maria. Man nennt ihn »Hagia Zōnē«. Die Mönche weisen darauf hin, daß dieser von vielen zypriotischen Frauen verehrte Gürtel nicht ein Teil des im Großkloster Watopädi liegenden Gottesmutter-Gürtels ist. Die zypriotische Überlieferung besagt, daß eines Tages eine Frau, die alle Hoffnung verloren hatte, einen Sohn zu bekommen, die wundertätige Gottesmutter-Ikone des Klosters (Troodhitissa) anflehte und küßte und für ihren Glauben mit der Geburt eines Sohnes belohnt wurde. Als Zeichen des Dankes übergab sie dem Kloster ihren mit 19 silbernen Platten verzierten Ledergürtel, den sie während ihrer Schwangerschaft trug. Dieser »Gottesmutter-Gürtel« hängt neben der Troodhitissa-Ikone und wird von Frauen umgelegt in der stillen Hoffnung, einen Sohn zu gebären[37].

Ist diese zypriotische Überlieferung möglicherweise eine Vorstufe eines Gottesmutter-Gürtelkultes? Die Frage nach den Urkräften des Gürtels tritt immer wieder auf, so daß Nikos Kazantzakis sie in seine Überlegungen mit einbezieht.

> »Da lächelte der Mönch verschmitzt und sagte: 'Du sollst den Dingen nicht zu sehr auf den Grund gehen wollen, Pfarrer Jannaros. Es müssen nur erst ein paar Wunder geschehen, dann wird der Gürtel von selbst echt, wenn er bis jetzt nicht echt war ...' Was bedeutet es schon, ob der Gürtel echt war oder nicht? Seit Jahrhunderten hatten unzählige Lippen ihn geküßt, unzählige Augen ihn mit Tränen der Ergriffenheit betrachtet, hatten Tausende von kummerbeladenen Herzen den Weg zu ihm gefunden, ihm ihre Hoffnungen und Sorgen

[35] Überlieferungen erzählt von den Mönchen des Großklosters Watopädi, Berg Athos.

[36] Franz Spunda, *Legenden und Fresken vom Berg Athos*. Stuttgart, 1962, 103. Paul Huber, *Athos, Leben, Glaube, Kunst*. Zürich, 1969, 70. Sydney Loch, Athos, *The Holy Mountain*. London, 1957, 159-160.

[37] Dionysiades Theokletos, *The Sacred Monastery of Trooditissa*. Limassol, n.d., 8. Kevork Keshishian, *Romantic Cyprus*. Nikosia, 1967.

anvertraut und ihn dankbar gesegnet — so war er wahrhaft zum Gürtel der Jungfrau geworden«[38].

Die Bedeutung des Gottesmutter-Gürtels in der Katholischen Kirche

Seit dem Mittelalter ziehen Scharen von Gläubigen alle sieben Jahre nach Aachen, um dort die vier »großen« und die drei »kleinen« Heiligtümer zu verehren. Die vier »großen« Reliquien sind das mit Borten verzierte Leinentuch Marias, das Lendentuch Christi, das bei der Krankensegnung aufgelegt wird[39], die Windeln Christi und das Enthauptungstuch Johannes des Täufers. Zu den »kleinen« Reliquien zählen das Gefäß mit dem Strick Christi, der Ledergürtel Christi und der Gottesmutter-Gürtel. Die Echtheit der in Aachen aufbewahrten Reliquien läßt sich historisch nicht belegen. Nach Herstellung und Verarbeitung stammen sie aber zweifellos aus der Antike[40].

Überliefert ist lediglich, daß im Jahre 799 ein Mönch aus Jerusalem im Auftrage des Patriarchen Reliquien vom »Ort der Auferstehung« in die Aachener Pfalz brachte. Im Jahre 802, als der Kalif Harûn ar-Raschîd den Elefanten Abûlabaz als Huldigungsgeschenk für Karl den Großen schickte, kam mit der Gesandtschaft aus Konstantinopel auch ein Geistlicher der Chalkopratenkirche. Aber erst in der Mitte des 15. Jahrhunderts wird diese Überlieferung schriftlich dokumentiert. Der leinene Gottesmutter-Gürtel ist in einem silbervergoldeten, gotischen Reliquiar mit einem geschliffenen, zwölfseitigen Kristallgefäß aufbewahrt. Dieses Reliquiar wurde wahrscheinlich auf Geheiß oder Vermittlung von Karl IV. in Prag hergestellt[41].

In der um 1106 geschriebenen Geschichte der Grafen von Anjou wird von einem Grafen Gaufrid berichtet, der zur Zeit des Kaisers Otto I. lebte. Dieser bekam mit dem deutschen Fürsten Bertold einen Rechtsstreit, der durch einen Zweikampf entschieden werden sollte. Die französische Königin, die den Grafen Gaufrid hochschätzte, übersandte ihm zum persönlichen Schutz einen Teil vom Gottesmutter-Gürtel, der sich in der königlichen Kapelle befand. Der Kampf fiel zugunsten des Grafen Gaufrid aus, worauf er das Kleinod zum Geschenk erhielt. Offenbar war die Kapelle, in der der Gottesmutter-Gürtelteil aufbewahrt wurde, in Compiègne, wo Karl der Kahle einen Palast und eine Stiftskirche bauen ließ und für die Kapelle einen Teil vom Gottesmutter-Gürtel erwarb. Wie aber später bewiesen, hatte der Kaiser die Gottesmutter-Gürtel-Reliquie von Compiègne im Jahr 876 widerrecht-

[38] N. Kazantzakis, *Brüdermörder*. (dtsch. Chlodwig Plehn), 32, 39.

[39] Es handelt sich um den unteren Teil einer Leinentunika, die von Juden bei der Kreuzigung getragen werden durfte.

[40] Hermann Schnitzler, *Der Dom zu Aachen*. Düsseldorf, 1950, XXVI, XXXVIII.

[41] Das Reliquiar (Höhe 0.612 m) ist abgebildet bei Schnitzler, *op. cit.*, Abb 105 und bei Kessel, *op. cit.*, 37.

lich aus Aachen entführt. Der Gottesmutter-Gürtelteil des Grafen Gaufrid befindet sich jetzt in Loches bei Tours, dem ehemaligen Sitz der Grafen von Anjou. Teile des Gottesmutter-Gürtels befanden sich auch in den Kölner Kirchen St. Mergen und St. Margreden, zweifelsohne Reliquien, die einst zum Aachener Domschatz gehörten[42].

Die Staurothek im Limburger Domschatz enthält ebenfalls ein Teilchen des Gottesmutter-Gürtels. Nach Ausweis der Inschrift wurde das Doppelkreuz zwischen 945 und 959 unter dem byzantinischen Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenitus und seinem Sohn gearbeitet. Im Jahre 1204 wurde die Staurothek von Kreuzfahrern in Konstantinopel geraubt und dem Kloster Stuben/Mosel geschenkt. Über Koblenz gelangten die Reliquien im Jahre 1827 nach Limburg. In dieser Staurothek befinden sich drei Marienreliquien, ein Teil des Gottesmutter-Gewandes, ein Teil des Gottesmutter-Gürtels aus der Diözese Zela und ein Teil des Gottesmutter-Gürtels aus der Chalkopratenkirche[43].

In Italien befinden sich Teile des Gottesmutter-Gürtels, die während des Vierten Kreuzzuges aus Konstantinopel überführt wurden, in der Schatzkammer der Markusbasilika in Venedig. Im Dom der toskanischen Stadt Prato wird von der Außenkanzel, die den Namen Pèrgamo del Sacro Cingolo trägt, zu gewissen Anlässen der Gottesmutter-Gürtel den Gläubigen gezeigt[44]. Die toskanische Überlieferung besagt, daß der Gottesmutter-Gürtel von einem Kreuzfahrer aus Prato im Jahre 1130 von Jerusalem nach Prato gebracht wurde. In der Capella del Sacro Cingolo veranschaulicht ein Wandgemälde von Agnolo Gaddi (1392) die Gürtelspende und die Auffindung des Gürtels in Palästina durch den toskanischen Kreuzfahrer[45]. Auch die Spanier beanspruchen, den Gottesmutter-Gürtel zu besitzen. So wurde im 18. Jahrhundert in der gotischen Kathedrale von Tortosa die Capilla de la Cina erbaut, in der die Gottesmutter-Reliquie aufbewahrt und verehrt wird.

Die Bedeutung des Gottesmutter-Gürtels in der Syrisch-Orthodoxen Kirche

Die syrisch-orthodoxe Kirche von Antiochien ist die einzige nicht-chalzedonische (monophysitische) Kirche, die den Gottesmutter-Gürtel verehrt. Weder die koptische noch die armenische oder äthiopische Kirche besitzen oder beanspruchen, den Gottesmutter-Gürtel oder einen Teil des Gürtels

---

[42] Kessel, *op. cit.*, 39.

[43] E. Weerth, *Das Siegeskreuz der Byzantinischen Kaiser Constantinus VII. Porphyrogenitus und Romanus II.* Bonn, 1866.

[44] Die Kanzel wurde von Donatello und Michelozzi im Jahre 1439 errichtet.

[45] E. Corradini, *Prato.* Bergamo, 1905. Über die enge Verbindung der Gürtelspende mit der aufnahme Marias in den Himmel, s. auch J. Hecht, »Die frühesten Darstellungen der Himmelfahrt Mariens«, *Münster* IV, 1951, 1-12.

zu besitzen. Es ist daher anzunehmen, daß entweder byzantinische oder katholische Frömmigkeitsmodelle von syrischen Reisenden oder fremden Missionaren nach Syrien übertragen wurden. Da wir aus religionsgeschichtlichen Gründen eine Kultübernahme aus dem byzantinischen Raum (Berg Athos) ausschließen können, bleibt die Wahrscheinlichkeit, daß der syrisch-orthodoxe Gottesmutter-Gürtelkult einem katholischen Vorbild folgt.

Diese Annahme wird durch die syrische Überlieferung bestätigt, die die Gürtelspende mit der Thomastradition verbindet. Die syrisch-orthodoxe Überlieferung besagt, daß entweder vor oder kurz nach dem 22. August 705 der seleukidischen Weltära (394 n. Chr.), dem Tage der Überführung der Thomas-Reliquien von Indien nach Raqqa (Kallinikos), auch der Gottesmutter-Gürtel nach Syrien kam[46]. Eine Thomaskirche in Raqqa, die im 9. Jahrhundert im Besitz der syrischen Tikriter war, wird in der Chronik des syrisch-orthodoxen Patriarchen und Geschichtsschreibers Michael I. (1166-1199) auch angeführt[47].

Die syrisch-orthodoxe Gottesmutter-Gürtelüberlieferung kann man dokumentarisch bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts verfolgen. Mehrere Notizen und Hinweise in syrischen Manuskripten besagen, daß es in den Jahren nach 1700 eine Gottesmutter-Gürtel-Kirche in Homs gab. So wird z.B. in einem Kolophon eines syrischen Evangeliums aus dem Jahre 1602 beschrieben, daß im Jahre 1716 drei Diakone in der »Gürtel-Kirche« geweiht wurden. Ein anderer Kolophon berichtet, daß am 15. Mai 1791 der Maphrian Basilius Bischara den Diakon Numatallah für die Gottesmutter-Gürtel-Kirche in Homs weihte[48].

Offensichtlich ist der Gottesmutter-Gürtelkult in der syrisch-orthodoxen Kirche eine Widerspiegelung der intensiven missionarischen Bestrebungen der katholischen Kirche im syrischen Raum im 17. und 18. Jahrhundert. Die Entstehung des Kultes könnte somit entweder als eine Vorbeugungsmaßnahme gegen Latinisierungsversuche angesehen oder als Folge der katholischen Missionsbestrebungen bewertet werden. Auf jeden Fall hat die Auffindung des Gottesmutter-Gürtels in Homs im Jahre 1953 der syrisch-orthodoxen Kirche eine für sie wichtige Bestätigung ihres Apostolizitätsanspruches gegeben.

---

[46] Der größte Teil der Thomas-Reliquien wurde im 3. Jahrhundert nach Edessa überführt (R.A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*. Braunschweig, 1883, I, 226, II, 418). Von Edessa kamen die Reliquien 1258 nach Chios, von dort später nach Ortona an der Adria, wo sie heute verehrt werden.

[47] Michael der Syrer, *Chronique* (ed. Chabot), 1901, III, 60.

[48] Farid H. Bismarji, *Excerpts from a Patriarchal Statement on the Girdle of Our Lady Virgin Mary in the Church of Homs, Syria*. Damaskus, 1967, 20-22.

Deux auteurs melchites inconnus du X^e siècle

par

JOSEPH NASRALLAH

Ibrāhīm al-Anṭākī, ou Ibrāhīm al-Abrotosbatiār ibn Yūḥanna (Abraham le Protospathaire[1]) descendait probablement d'une famille grecque arabisée. Tous les mss accolent à son nom la qualificatif de protospathaire. Le titre lui appartient; il n'est pas celui de son père. Dans l'Empire byzantin le *protospathaire* était primitivement le chef de la *schola* des spathaires ou porte-épée. Le titre devint une dignité honorifique dès le VII^e siècle[2].

Nous sommes fortement tenté de l'identifier avec le mystique Abramios, protospathaire et directeur du *kaitōn* gardé de Dieu qui contresigna un acte synodal du patriarche de Constantinople, Alexis Studite, de 1030, relatif à l'activité monophysite à Mélitène[3].

Il naquit à Antioche vers 950, car à la fin du patriarcat d'Agapios ibn Qa'barūn (953-959) il n'était, comme il le dit lui-même, qu'un enfant[4]. Malgré l'identité de nom, nous ne pouvons pas voir dans le père d'Ibrāhīm l'apologiste Yūḥanna al-Anṭākī qui a laissé un texte sur les *Attributs de Dieu*, cité par Abū Isḥāq al-Mu'taman ibn al-'Assāl, au chapitre 18 de son encyclopédie *Maǧmū' 'uṣūl ad-dīn* (*Vat. arab. 103* [XIII^e s.], ff. 190r-191r)[5].

---

[1] Graf II,45-48 (il le nomme, p. 4, Ibrāhīm ibn Qustantīn) — H. Zayat, *Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore*, *PrOrChr* 2 (1952) 14 — Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, IV, pp 132, 507.

[2] L. Brehier, *Les Institutions de l'Empire Byzantin*, 1949, p. 118. L'auteur renvoie à Georgina Buckler, *Anna Comnena*, Oxford, 1921, p. 27. Sur le titre de *protospathaire*, cf. Échos d'Orient 42 (1941) 328.

[3] Cf. R. Guilland, *Etudes sur l'histoire administrative de l'Empire byzantin*, in Revue des Études Byzantines 26 (1968) 284, qui renvoie à G. Ficker, *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, Kiel, 1911, p. 20

[4] Dans sa *Vie* du patriarche Christophore (cf. infra), Ibrāhīm raconte l'entrevue que la délégation de la communauté melchite de Romagyris eut, à Antioche, avec Ibn Qa'barūn, au sujet de l'élection d'un nouveau catholicos : « Vu ce besoin, on dépêcha de Roumagird à Antioche trois envoyés pour demander l'ordination d'un catholicos : l'un était prêtre, les deux autres diacres. Moi qui parle et compose, *je les ai vus, encore enfant*, demeurer dans notre église » (*PrOrChr* 2 (1952) 23). Ailleurs (p. 363) Ibrāhīm dit que le patriarche Christophore (960-967) veilla à son éducation : « Et de même que tu n'as pas dédaigné de courir après moi jusqu'au jour où tu m'as confié à ce pédagogue divin et vertueux ».

[5] Graf II,194-195; K. Samīr, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien*, in *Islamochristiana*, 2 (1976) 214.

Car ce Yūḥanna fut disciple d'Ibn Buṭlān qui mourut en 1066. Il vivait donc au XI[e] s.

Ibrāhīm est connu surtout pour ses versions d'œuvres patristiques, en particulier les homélies d'Ephrem grec et d'un recueil de 30 *maïmar* de Grégoire de Nazianze. C'est la seule activité littéraire reconnue par Graf à notre auteur. Il a cependant à son actif la version d'autres homélies et surtout une œuvre historique originale dont malheureusement il ne reste que peu de chose. Pour le moment nous énumérons les premières et nous nous arrêterons quelque peu sur la seconde dans la mesure où elle nous guidera pour sortir de l'oubli deux autres melchites inconnus jusqu'à nos jours, les higoumènes Grégoire et Chariton.

1. Un manuscrit de notre collection, partie d'un *Euchologe* melchite syro-arabe du XIII[e] s. contient une homélie de saint Jean Chrysostome : « Homélie de saint Jean Chrysostome prononcée pour consoler ceux qui restent en vie après ceux qui ont trépassé, et dans laquelle il les met en garde contre l'excès de la douleur et contre les lamentations en usage chez les infidèles » :

ميمر من قول القديس يوحنا فم الذهب قاله تعزية للمتخلفين بعد السالفين وتحذير لهم من فرط الاسف عليهم واستعمال ما تستعمله الامم من المناحة مما نقله ابراهيم الابروطسبتار الانطاكي من اللغة اليونانية الى العربية.

La même homélie se trouve dans les *Sin.arab.282*, ff. 180[v]-189[r] (1278 J.-C.)[6], *505* (XIII[e] s.), ff. 258[r]-275[r]. Ce dernier codex donne du fol. 231[r] au fol. 243[r] et du fol. 258[r] au fol. 279[v] cinq autres homélies de saint Jean Chrysostome : ff. 231[r]-236[v], sur la patience et la piété ; ff. 237[r]-239[v], sur la jalousie ; ff. 239[v]-243[r], sur le bien et le mal ; ff. 275[r]-275[v], sur la continence ; ff. 276[r]-279[v], sur la parole de saint Paul « Dieu a réconcilié par son sang le ciel et la terre ». Comme la traduction de l'une d'elles est attribuée à Ibrāhīm, il n'est pas impossible qu'il ait fait la version des autres.

Le *Sin. arab. 85* (XII[e]-XIII[e] s.) renferme d'après l'analyse qu'en a faite A. ʿAṭiya[7] : ff. 2[v]-59[v], Apocalypse de saint Jean — ff. 62[r]-78[v], homélie de Denys l'Aréopagite sur le bien et le mal ميمر انشاه ديونوسيس القديس الاروباجستس

[6] Dans son *Catalogue raisonné*, du moins dans sa version arabe, p. 518, ʿAṭiya commet deux erreurs concernant l'auteur de la version de ce sermon de Jean Chrysostome. La première regarde la suscription qui devient inintelligible : « ميمر للقديس يوحنا فم الذهب بطريرك القسطنطينية في دفع الاحزان وتجنب الاسف المفرط والنوح على المتوفين مما نقله من اليونانية الفه بالعربية الابرصلي (sic) ما ابراهيم ابن يحنا لاخوته ». La deuxième concerne l'identification d'Ibrāhīm. Il en fait (index, p. 565) un même personnage avec un Ibrāhīm ibn Yūḥanna, médecin damascène et copiste en 1279 du *Sin. arab. 123.*

[7] *Catalogue raisonné of the Mount Sinai arabic Manuscripts*, Alexandrie 1970, pp. 170-172.

(sic) اسقف اثينا في الخير والشر ما عني بنقله بمعونة الله ابراهيم الابوطسبتار والكاتب الملكي بن يوحنا الانطاكي.

L'auteur de la version de cette homélie est donc notre Ibrāhīm appelé malencontreusement par ʿAṭiya, parfois (p. 170), al-Apotospaṭār, parfois (p. 171), Apotospatnar.

L'homélie sur le bien et le mal se retrouve, mais sans mention de traducteur, dans le *E. Karam 1*, *2^e* (1624)[8]; *2* (avant 1854), pp. 277-302; *Šarfé ar. 8/78*, 3° (XVIII^e s.); *Patr. orth. Damas 1584* (1910), 4°; un ms. de l'Orientale[9].

Les autres pièces contenues dans le *Sin. arab. 85* sont: ff. 79^r-143^v, la *Hiérarchie céleste* de l'Aréopagite[10]; ff. 147^v-240^v, *maqāla ʿan al-ḥadamāt al-kanasiya*, version de la *Mystagogie*[11] de Maxime le Confesseur. Les deux traités sont transcrits sans indication de nom de traducteur.

L'œuvre originale d'Ibrāhīm le Protospathaire est constituée par des biographies de *saints* (entendez par ce mot des hommes de bien) du patriarcat d'Antioche. Une seule nous en est parvenue, celle de Christophore, patriarche d'Antioche, traitreusement assassiné dans sa ville patriarcale, le 23 mai 967, par des adversaires de l'émir ḥamdanide Saïf ad-Dawla. Elle nous a été conservée par le *šammās* Paul Zaʿīm, dans un recueil sur l'histoire du patriarcat d'Antioche, et publiée par H. Zayāt, d'après un ms. de sa collection[12]. Le savant historien avait conscience «de l'état lamentable» du récit transcrit par Zaʿīm et connaissait l'existence d'un codex sinaïtique contenant la biographie de Christophore. Il avait projeté le voyage au Sinaï pour consulter le codex en question. Malheureusement son état de santé ne le lui permit pas. Il se consola de cette malchance en écrivant à la fin de son introduction: «De retour à Nice, il nous a paru, en revenant sur notre texte, qu'il pouvait être publié malgré ses lacunes. Les passages altérés ou illisibles n'ont, le plus souvent, trait qu'à des détails insignifiants, figures de style ou louanges du patriarche dans le genre de l'époque. Le développement général des idées reste parfaitement clair. Les détails vraiment impor-

[8] J. Nasrallah, *Catalogue des Manuscrits du Liban*, t. III, pp. 299, 303.

[9] L. Cheikho, *Catalogue des Manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*, Beyrouth, 1924, p. 238.

[10] *PG* 3, col. 119-370. Si nous connaissons parfaitement le nom du traducteur de la *Hiérarchie ecclésiastique* de l'Aréopagite, Abū l-Faraǧ al-Yabrūdī (cf notre article *Abū l-Faraǧ al-Yabrūdi, médecin chrétien de Damas (X^e-XI^e s.)*, in Arabica 23 (1976) 13-15, l'auteur de la version de la *Hiérarchie céleste* nous est encore inconnu. Rien n'empêche qu'il ne soit notre Ibrāhīm.

[11] *PG* 91, col 657-717. La version arabe de cette œuvre est inconnue de Graf I,372-373.

[12] *Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore († 967) par le protospataire Ibrâhim B. Yuhanna — Document inédit du X^e siècle*, in *PrOrChr* 2 (1952), introduction pp. 11-16; texte arabe et version française pp. 17-38, 333-366. Le même érudit en fit paraître un résumé dans *Al-Machriq* 1953 (tiré à part intitulé *ar-Rūm al-Malakiyūn fī l-Islām*, Beyrouth, 1954, pp. 13-34).

tants sur la vie et la mort du patriarche, les événements qui ont marqué son temps, l'histoire des catholicos melkites en Iraq et en Perse, l'expansion de la communauté melkite à Séleucie-Ctésiphon, Merw, Shâsh et Romagyris, sont bien conservés et ne nous sont connus que par Ibrāhīm b. Yūḥanna al-Antâkī»[13].

Zayāt a été optimiste dans son jugement[14]. Les deux fois où nous avons eu l'occasion de comparer le texte édité avec le *Sin.arab.405*, nous avons remarqué des variantes importantes pouvant entraîner à des conclusions erronées au point de vue historique. Une première fois dans notre étude sur l'*Eglise melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie Centrale*[15], et une seconde fois dans cet article.

Le *Sin.arab.405* est ainsi décrit par A. ʿAṭiya : «Menologion. 1335 A.D. 237 f. 32 × 22 cm. Paper. Lives of Saints for the months of Iyār and Hazīrān, or May and June. Beginning on the 5th of Iyār with the martyrdom of St. Irene, martyred under the emperor Licinius, and ending on the 29th of Hazīrān with an encomium by St. John Chrysostom on the Apostles Peter and Paul»[16]. Quoique plus développée l'analyse du ms. faite par M. D. Gibson[17] est très incomplète; le saint patriarche y est d'ailleurs nommé Gristūfūs. La biographie de Christophore occupe les ff. 111r-131r. Ibrāhīm la termine par une adresse à son saint dans laquelle il lui fait gloire d'avoir «eu nombre de disciples et de collaborateurs ... rameaux sanctifiés, des fleurs spirituelles». Ces disciples sont au nombre de huit. L'auteur consacra à chacun d'eux une petite biographie[18]. Malheureusement aucune, pour le moment du moins, ne nous est parvenue. Cependant l'énumération d'Ibrāhīm nous permet de relever deux noms intéressant la littérature arabe chrétienne. Donnons d'abord le texte arabe de cette adresse dans sa double recension,

---

[13] *Art. cit.*, p. 16.

[14] Optimisme partagé par Mgr J.-M. Sauget : «La recension de la Vie de Christophore dans ce manuscrit *Sin. arab. 405* est, à part quelques variantes, identique à celle publiée par H. Zayat», *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites XIe-XVIIe siècles*, Bruxelles, 1969, p. 382.

[15] Parue dans *PrOrChr* 25 (1975) 135-173; 26 (1976) 16-34,319-353. Elle a paru en ouvrage séparé en 1978. Le passage incriminé se trouve à la p. 155 du premier article.

[16] *The arabic Manuscripts of Mount Sinai*, Baltimore, 1955, p. 11.

[17] *Catalogue of the arabic Mss in the Convent of S. Catherine on Mount Sinai*, Londres, 1894, p. 72.

[18] Cette affirmation d'Ibrāhīm est confirmée par l'annonce faite par quatre synaxaires de la fête de saint Ṭamūn au 25 mars : «Et en lui, la mémoire du saint Ṭamūn le reclus à Antioche; son histoire (se trouve) avec les histoires des pères antiochiens contemporains, anba Yaʿīš, Jérémie et les autres». J.-M. Sauget, *Premières recherches*, p. 367, s'écarte du texte arabe en traduisant *al-muḥdaṯīn* par célèbres; néo-pères ou pères nouveaux pour employer le jargon hagiographique, aurait été mieux venu. Nous avons préféré le mot contemporain plus académique.

celle publiée par Zayāt et celle du *Sinaïticus*[19]; nous le ferons suivre par une version française. Elle s'écartera de celle de Zayāt dans la mesure d'une fidélité plus grande à la leçon du *Sinaïticus*.

Sin-arab. 504, ff. 130v-141r	Texte Zayāt
فلك عدة من التباع والمساعدين الاولاد الذين اولدتهم بالمسيح وهديتهم الى الطريق المودية الى ما يرضي الله وقد كانوا اغصانا مقدسة وازهارا روحانية ومقدمات من بلدنا النفيس الالاهي (sic) مقبولة	ولك عدة من التباع والمساعدين الاولاد الذين اولدتهم بالمسيح وقدمتهم الى الطريق المؤدية الى ما يرضي الله. وقد كانوا اغصانا مقدسة وازهارا روحانية ومقدمات من لدن النفس الالهي مقبولة.
ومنهم انبا جيرجي الكبير. نصبتك وغرسك الذي لقي الملك نقفور القديس ورأس على دير ما سمعان العمودي الحلبي الجبلي.	فمنهم انبا جرجي الكبير، نصبتك وغرستك الذي لقي الملك نقفور القديس ورأس على دير مار سمعان العامودي الحلبي.
ومنهم انبا يوحنا العجيب الذي اهل لان صار قاثوليقا على بلد المشرق.	ومنهم انبا يوحنا العجيب الذي اهل لان صار كاثوليكيا على بلاد المشرق.
ومنهم انبا خريطن الثاني المجتهد الارشي منذرتيس دير مار سمعان العجائبي البحري الذي في جبل الاكام (sic) العجيب.	ومنهم انبا خاريطن الثانى المجتهد الارشمندريتيس (رئيس دير سابا. ومنهم) سمعان العجائبي البحري الذي في جبل اللكام العجيب.
ومنهم انبا يعيش الحبيس الذي جاهد في انواع من عمد الحبس وصنع القوات العجيبة ومنهم انبا افرام رجل الله الحبيس الذي صبر على ضيق المحابس الكثيرة ولم ينتقل عن طريقة واحدة وكان حبيبا بنا مخصوصاً بل بالمسيح في دير القديس غريغوريوس الثاولوغس.	ومنهم انبا يعيش الحلبي الذي جاهد انواع من عمد الحبيس وصبر على ضيق المحابس الكثيرة ولم ينتقل عن طريقة واحدة، وكان حبيبا بنا بل بالمسيح في دير القديس اغريغوريوس الثاولوغس ببتياس.
ومنهم انبا هرميا رفيقه العجيب، رئيس دير السيدة والدة الاله (sic)	ومنهم انبا ارميا رفيقه العجيب رئيس دير الست السيدة والدة الاله

[19] Les divergences de ce codex sont soulignées.

المعروف بالجراجمة الذي انشأه هو في الجبل الاكام (sic) المقدس.
ومنهم الاب المغبوط اتيكيوس ابن فرخوس ومنهم ابا (sic) انبا غريغوريوس الكبير الفاضل رئيس دير السيدة والدة الالاه (sic) المعروف بدفنونا وكفا (sic) باشتهاره في الفضائل.
وكذلك فقد ذكرت لكل منهم خبرا مفردا على حده كما استأهلوا ان يكونوا مذكورين وان كنت اختصرت فيه غاية الاختصار وكفا (sic) بانهم من نصبك مديحا لهم وذكرا. وشفاعتك وصلواتهم اجمعين فلتكن له (sic) مخلصه وحافظة الآن ودائما والى اقصى الدهور كلها امين. وليقل كافة الشعب آمين.

المعروف بالجراجمة الذي انشأه هو في جبل اللكام المقدس.
ومنهم الاب المغبوط افتكيوس ابن فرجوس. ومنهم انبا غريغوريوس الكبير الفاضل رئيس دير السيدة والدة الاله المعروف بدقنونا. وكفانا باشتهاره في الفضايل.
وكذلك فقد ذكرت لكل منهم خبرا مفردا على حدة كما استأهلوا ان يكونوا مذكورين، وان كنت اختصرت فيه غاية الاختصار. وكفانا بهم من نصبك مديحا لهم وذكرا. وشفاعتك وصلواتك وصلواتهم اجمعين فلتكن لنا مخلصة وحافظة الان ودايما والى اقصى اخر الدهور امين.

«Tu as nombre de disciples et de collaborateurs. C'étaient tes fils que tu engendras dans le Christ et que tu conduisis dans le chemin qui mène à ce qui plaît à Dieu. Ils étaient des rameaux sanctifiés, des fleurs spirituelles et des prémices agréables (*offertes*) *par notre ville recherchée et divine*?

Parmi eux il y eut anba[20] Georges le Grand, jeune plant de tes mains, qui accueillit le saint *basileus* Nicéphore et fut higoumène du monastère de Mār Simʿān le Stylite l'Alépin, *établi sur les monts*[21].

Parmi eux il y eut l'anba Jean l'admirable qui fut jugé digne de devenir catholicos sur le pays du *Machreq*[22].

Parmi eux anba Chariton II le diligent archimandrite du *couvent de Mār Simʿān du Mont Admirable al-Baḥrī*, situé sur la montagne admirable d'al-Lukkām[23].

---

[20] Nous préférons ce terme à celui d'abbé employé par Zayāt.

[21] Sur cet higoumène, cf notre article *Le Couvent de Saint-Siméon l'Alépin — Témoignages littéraires et jalons sur son histoire*, in Parole de l'Orient 1 (1970) 338.

[22] Le catholicos Jean est probablement celui dont nous parle Nicon de la Montagne Noire dans le chapitre 26 de son *Typicon*, cf. *L'Église melchite en Iraq*, *PrOrChr* 26 (1976) 322.

[23] Le lecteur averti aura trouvé dans cette brève mention consacrée à Chariton, les graves erreurs dans lesquelles H. Zayāt est tombé par suite de l'état défectueux de son manuscrit. Chariton est supérieur du monastère de Simʿān le Thaumaturgos et non d'un coùvent de Saint-

Parmi eux anba Ya'īš[24] le reclus[25] qui s'exerça dans l'ascèse sur différentes colonnes (sic) de *réclusion et qui effectua des prodiges merveilleux.*

Parmi eux anba Afrām[26], *l'homme de Dieu reclus qui souffrit de l'étroitesse des* (lieux) de réclusion, sans changer de vie. Il était notre tendre ami ou plutôt dans le Christ (?) dans le couvent de saint Grégoire le Théologien[27].

Parmi eux il y eut anba Jérémie[28], son compagnon admirable, higoumène du couvent de la Théotocos, connu sous le nom al-Ğarāğima[29], qu'il avait établi sur la sainte montagne al-Lukām.

Sabas inconnu dans la Syrie du Nord. Ensuite le lecteur n'est pas peu étonné de retrouver parmi les disciples de Christophore, saint Siméon du Mont Admirable lui-même.

[24] Nous ne connaissons Ya'īš, comme Jérémie, que par la mention qu'en font six synaxaires melchites, les *Par. arab. 254* (XV^e s.), *Vat. syr. 243* (1665 et 1666), *Vat. arab. 412* (XVIII^e s.), *Vat. arab. 621* (1709) et *Sachau 127* (XIV-XV^e s.) comme contemporain de saint Ṭamūn (cf. J.-M. Sauget, *Premières recherches*, p. 367-369).

[25] Il faut distinguer dans l'ascèse du monachisme syrien deux tendances, originales toutes les deux, le stylitisme et la reclusion. Les stylites, comme on le sait, vivaient sur une colonne plus ou moins haute, quant aux reclus ils s'enfermaient dans des chambrettes élevées sur des tours et parfois superposées. «A l'écart des couvents, dans le voisinage des églises, sur les sacristies de certaines d'entre elles, et ça et là dans les villages, on trouve souvent des tours moins hautes (l'auteur parlait précédemment d'une tour à six étages) qui semblent avoir servi d'habitation à des ermites, non rattachés à une communauté; ils devaient vivre d'aumônes reçues directement des habitants». J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris, 1947, p. 280. Les P. Ignace Peña, Pascal Castellana et Romuald Fernandez qui ont fait un relevé de la plupart des colonnes de stylites de la Syrie monastique (*Les Stylites syriens*, Milan, 1975), préparent un volume consacré aux tours des reclus.

[26] Le nom n'est pas clair dans la photocopie du codex que nous possédons. Il peut s'interpréter également Abrām. Ce personnage manque dans la nomenclature de Zayāt.

[27] Le couvent de saint Grégoire se trouvait près de Bitias, village existant encore de nos jours à 500 m. d'altitude sur les promontoires Sud-Est de Ğabal Mūsa, entre Arsūz et Suwaīdiya (cf. Cl. Cahen, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades*, Paris, 1940, p. 141). C'est probablement à ce monastère de saint Grégoire que fait allusion l'auteur d'un colophon arménien daté de 1179 et dû à la plume du célèbre archevêque arménien de Tarse, saint Nersès de Lambron, qui «a trouvé, dit-il, dans la Sainte Montagne dans un couvent grec appelé Betyas, le *Commentaire de l'Apocalypse* par Athanase, patriarche d'Antioche» (J. Mécérian, *Expédition archéologique dans l'Antiochienne Occidentale*, in MUSJ, 40 (1964) p. 26). Cf. aussi J.-M. Sauget, *Premières recherches*, p. 368, note 4.

[28] Ce Jérémie est à distinguer de l'ermite Jérémie du V^e-VI^e s. dont la biographie suit, ff. 139^v-140^r, celle du patriarche Christophore, dans le *Sin. arab. 405* et dont la fête tombe le 29 mai.

[29] Les auteurs arabes appellent Ğarāğima du nom de leur ville Ğurğuma, la population non syrienne dont le centre se trouvait dans les montagnes abruptes de l'Amanus et du Taurus et dans les districts marécageux du Nord d'Antioche, entre Bayās et Būka. Ils sont connus des historiens byzantins sous le nom de Mardaïtes. Jouissant d'une semi-indépendance, ils servaient dans les armées byzantines en qualité d'auxiliaires. Leur fidélité à Byzance fut intermittente; ils ne se firent pas faute de trahir les impériaux et de renseigner les Arabes. Il leur arriva aussi d'abandonner ceux-ci pour revenir à Byzance A lire les historiens byzantins, comme Théophane, ceux de langue syriaque, comme Michel le Syrien ou Bar Hebraeus, et les historiens musulmans, comme al-Mas'ūdi, al-Balāḏurī, aṭ-Ṭabarī, Ibn al-Aṯīr, etc. on suit leur politique de bascule de se vendre au plus offrant. En 707, Maslama fit une expédition contre leur place de Ğurğuma, la prit et la détruisit. «Mais ils furent l'objet de mesures spéciales; on leur accorda la faculté de conserver la foi chrétienne tout en s'habillant comme des Musulmans et sans être astreints à la *djizya*, de toucher une solde et des rations pour eux et leurs familles, et de

Parmi eux il y eut le bienheureux Eutychios (ou Atticos) fils de Farḫūs. Parmi eux il y eut le vertueux *aba* (sic) anba Ġriġōrios le Grand higoumène du couvent de la Théotocos connu sous le nom de Dafnūna. Sa réputation de vertu rend toute louange inutile.

Ainsi j'ai consacré à chacun d'eux une biographie (*ḫabar*) à part, ils l'ont mérité, bien que j'aie été extrêmement bref dans ces récits. Le seul fait d'avoir été plantés par toi suffit à assurer leurs mérites et leur souvenir. Que ton intercession et leurs prières *le* délivrent et *le* (auteur) *gardent* maintenant et toujours et jusqu'à la fin des siècles. Amīn. *Que tout le peuple redise amīn*».

Higoumène Grégoire

C'est le dernier disciple de Christophore, dans la liste d'Ibrāhīm qui nous intéresse au point de vue littéraire. Nous le connaissons à travers cette mention et la suscription qui suit le titre de quelques-unes de ses versions; nous ne savons rien de sa vie, sauf qu'il était disciple de Christophore et higoumène du monastère de la Théotokos de Dafnūna, dans la Montagne Noire et vivait dans la seconde partie du X^{e} siècle.

Daqnūna de la recension Zayāt est une mauvaise transcription de Dafnūna, le copiste a doublé le point du *fā'*, ce qui nous a valu un *qāf*. Les sources que nous citons ne connaissent que Dafnūna. Le synaxaire du *Sinaïticus arab. 417* (1095 J.-C.) commémore au 9 juillet la «mémoire de l'apparition de notre Dame la Théotokos, près de la source des eaux qui est sur la montagne appelée Dafnūna». «Elle est apparue et s'est montrée aux saints Apôtres, à savoir Pierre et Jean, lorsqu'ils furent enlevés de Sion, la mère des Églises, et furent déposés dans la région d'Antioche»[30]. J.-M. Sauget[31] dit que ce «double épisode de Pierre et de Jean à Antioche, lors du voyage miraculeux et de l'apparition en cette occasion, de la Théotokos aux deux apôtres, au

prendre part aux expéditions musulmanes avec droit de recueillir les dépouilles de ceux qu'ils auraient tués; leur bien et leur commerce ne devaient faire l'objet d'aucune discrimination au point de vue fiscal. Cela montre sans doute qu'on redoutait leur sécession et qu'on avait besoin d'eux. Plusieurs furent établis dans la région de Tizīn et de Laylūn en Syrie du Nord, d'autres à Ḥims, d'autres à Antioche. Cependant beaucoup émigrèrent et passèrent dans le territoire de l'Empire. Ils furent installés en Pamphylie dans la région d'Attaleia où ils sont connus sous le nom de Mardaïtes et commandés par un catépano » (M. Canard, art. *Djaradjima*, in EI^{2}, II; le lecteur y trouvera la bibliographie nécessaire). La dernière mention des Ğaraġima dans les historiens arabes concerne la mesure prise contre eux par al-Mutawakkil qui ordonna de leur imposer la *ğizya* tout en continuant de servir une solde à ceux qui seraient employés dans les postes frontières. Chrétiens assez tièdes, on ne sait si les Ğaraġima étaient monophysites ou monothélites. Le couvent établi par l'anba Jérémie sous leur nom doit signifier davantage son implantation géographique que la nationalité des moines qui l'habitaient.

[30] J.-M. Sauget, *Premières recherches*, p. 404.

[31] *Premières recherches*, p. 405.

bord de la fameuse source de Daphné sur la montagne des environs d'Antioche, semble étranger à toute la littérature apocryphe développée autour de ces deux apôtres». Cependant leur passage à Antioche est mentionné dans la *Vie* de saint Julien d'Emèse[32].

Même commémoraison avec la même transcription dans l'évangéliaire du *Vat. syr. 20* (1215), fol. 211[rv].

Le monastère de Dafnūna est mentionné à l'occasion d'autres commémoraisons dans d'autres livres liturgiques melchites, deux ménées, les *Berlin syr. 315*[33] et *325*[34], dans les *Bodl. syr. 96*, fol. 81[a], *Bodl. syr. 10*, fol. 39[v] et *Bodl. syr. 98*, fol. 188[r] qui rappellent au 21 septembre «la mémoire de Notre-Dame la Théotokos, qui opéra un miracle en tuant un dragon dans le monastère appelé Dafnūna, sur la Montagne Noire, dans la région de la ville d'Antioche».

Sous le nom de Dafnūna, il n'est pas difficile de reconnaître Daphné (l'actuel Baït al-Mā'). Daphné est située, il est vrai, au sud-est d'Antioche et «la Montagne Noire, d'un caractère sacré particulier, est l'Amanus jusqu'à l'Oronte, ce que les géographes arabes appellent le Djebel Loukkam»[35]. Mais al-Istaḫrī et Ibn Ḥawqal font descendre, au sud, l'appellation de Ǧabal al-Lukām jusqu'à Lattaquié. Cela correspond à la définition de la Montagne Noire chez les auteurs arméniens[36]. De cela il est aisé de conclure que le monastère dont Grégoire a été l'higoumène se trouvait dans les environs de Daphné.

Jusqu'à présent Grégoire ne nous est connu que par des versions à partir de la langue syriaque. C'est ainsi qu'il traduisit en arabe *les Réponses aux questions posées par un ancien reclus, qui est Siméon Stylite, au début de sa carrière (posées) au maître saint et recherché Mār Isḥāq*[37]. Elles sont au nombre de 33[38].

Ce recueil syriaque s'est formé à une date qu'il est difficile de déterminer. Il nous semble que le qualificatif, accolé au nom de Siméon «ancien reclus» indique plutôt Siméon l'Ancien. Les relations entre ce dernier et Isaac d'Antioche ne sont pas exclues. Mais l'ouvrage n'appartient ni à l'un ni à l'autre.

---

[32] Sur cette *Vie*, cf. notre article *Evêques et saints d'Emèse*, in *PrOrChr* 21 (1971) 215 sq.

[33] Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin II*, Berlin 1899, p. 867[a].

[34] *Op. cit.*, p. 896[a].

[35] Dussaud, *Topographie*, p. 440.

[36] *Topographie*, p. 440, note 4.

[37] Publiées en texte grec et version latine par Cozza-Luzzi, in *Nova Patrum Bibliotheca*, VIII,3, 1871, pp. 157-187.

[38] Graf I,405, 442.

Trois codex attestent en suscription cette paternité de Grégoire : le *Sin. arab. 444* (1218), ff. 289v-305r[39], le *Par. arab. 253* (XIVe s.) ff. 219r-233v qui ne contient que la réponse à trois questions et le *Patr. orth. Damas 1606* (1827 J.-C.)[40]. Les autres mss sont le *Sin. arab. 328*, 5° et 7°; *352* (XIIIe s.), 4e extraits; *Saint-Sépulcre 59*, pp. 107r-139v (33 questions); *Orientale 481* (1871), pp. 120-172 (5 questions); *Patr. orth. Damas 1633* (1833 J.-C.), 6°.

La seconde œuvre de Grégoire est la version d'une homélie attribuée à Sévérien de Gabala († après 408) sur l'apparition de Dieu Notre-Seigneur et sur sa naissance de la Vierge. Elle est différente de celle contenue dans Migne[41] sous le titre *Oratio in Dei apparitionem*; elle ne présente également «aucun point commun avec l'homélie attribuée à Sévérien de Gabala sur le même sujet et dont le texte syriaque accompagné d'une traduction anglaise a été publié par C. Moss, *Homily on the Nativity of our Lord by Severian, bishop of Gabala*, dans Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, XII, 1947-48, pp. 555-566»[42]. Nous trouvons cette homélie dans *l'Orientale 510* (XVIIIe s.), pp. 500-509, avec la suscription :

ميمر في الميلاد البتولي لايينا القديس سافيريانوس على ظهور الاله مخلصنا واتلاده من البتول. قد نقله من اللغة السريانية الى اللغة العربية الطوبان غريغوريوس رئيس دير السيدة دافنونا بجبل الاكام (sic).

Autres témoins : *Vat. arab. 81* (XIIIe-XIVe s.), ff. 39v-47v; *Orientale 509* (1739), ff. 42r-49r.

Des manuscrits comme le *Borgia arab. 200* (XIXe s.), ff. 17r-20v, le *Mingana*

---

[39] *PG* 65, col. 15-26.

[40] مسائل دقيقة سألها بعض الحبساء القدماء وهو القديس مار سمعان العامودي في مبادىء امره من القديس المعلم النفيس انبا اسحاق الفيلسوف الروحاني فكتب الجواب عنها. هذا ما نقله من اللغة السريانية الى العربية المعلم الفاضل ابينا اغريغوريوس المزان بتاج القسوسية، الشريف الدرجة في الرهبنة ...

[41] مسائل سألها بعض الحبساء القدما وهو القديس مرسمعان العمودي في مبادىء امره من القديس المعلم النفيس ماري اسحق (fol. 289v) وهذا ما نقله من لغة السريانية الى العربية المعلم الفاضل انبا اغريغوريوس المزان بتاج القسوسية الشريف الدرجة في الرهبانية، الفايز بالاعمال المرضية تقربا الى الله وايثار منفعة

(fol 305r) من قرأه وسمعه Nous avons donné fautivement à ce ms., dans la *Bibliothéca Orientalis 32 (1975) 102*, la cote de *362*.

[42] Cf. J.-M. Sauget, *Une collection arabe d'homélies pour les fêtes du Seigneur — Étude comparée des mss Vaticanus arabes 81-82 et Beyrouth 509*, in Atti della Academia Nazionale dei Lincei, anno CCCLXXI-1974, Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Série VIII, vol. XVII, fasc. 7, p. 438.

Syr. 450 (1825), ff. 41^v-56^r donnent la même homélie sous le nom d'Isaac le Syrien.

Chariton

Ibrāhīm signale aussi, parmi les disciples de Christophore, Chariton II, archimandrite du couvent de Saint-Siméon du Mont Admirable. Ce numéro d'ordre assez rare dans les récits hagiographiques anciens, signifie-t-il qu'un Chariton premier a précédé cet higoumène du X^e siècle? C'est bien probable. Chariton II prend donc place à côté de l'higoumène Anṭōnios à qui il semble postérieur, puisque Anṭōnios est du milieu du X^e s.[43]. Il serait à placer entre Anṭōnios et Pierre[44]. Chariton a-t-il été traducteur comme Anṭōnios? En d'autres termes a-t-il été higoumène du couvent de l'Aršāya avant ou après avoir gouverné la *mandra* de Saint-Siméon? Car c'est sous le nom de Chariton de l'Aršāya que nous est parvenue la version arabe des *Petites Catéchèses* de Théodore Studite. Comme rien ne nous permet de faire cette supposition, séparons les deux higoumènes et considérons-les comme deux personnages indépendants; dans ce cas seul Kyr Chariton intéresse notre propos.

Kyr Chariton

Chariton était higoumène et revêtu en même temps du caractère épiscopal. Le mot *Kyr* qui précède son nom semble l'affirmer. Le couvent de l'Aršāya était situé dans les environs d'Antioche. Dans sa vie du patriarche Christophore en effet, Ibrāhīm nous dit qu'après le martyre de leur hiérarque, «des chrétiens d'Antioche étaient sortis en cachette et avaient enseveli le corps dans le saint monastère connu sous le nom d'Aršāya»[45]. Des sources franques de l'époque des Croisades nous signalent aussi une abbaye à Aršāya[46].

Chariton fit un choix de 57 allocutions parmi les 136 de la collection dite *Petite Catéchèse* de saint Théodore studite. Elles correspondent aux ns 3-6, 8-13, 17, 18, 20-22, 24-28, 30-32, 34-40, 42, 44, 49-68, 70-73, 80. Le traducteur leur donna le nom de *'iḍāt*, homélies. Le *Balamend 143* (1645 J.-C.) qui les transmet en entier, mentionne le nom de leur traducteur: «عظات الاب البار ثاودورس ريس دير الاسطوديون بمدينة القسطنطينية ... نقل الريس الاقدس كير خاريطون رئيس دير السيدة ارشايا»[47].

[43] Sur l'œuvre de cet Anṭōnios cf. Graf, II 41-43.

[44] Cf. J. Nasrallah, *Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon*, in Syria 49 (1972) 139.

[45] *Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore*, p. 359.

[46] Cf C. Cahen, *La Syrie du Nord*, p. 324, note 9. Le *Sin. arab. 63*, psautier liturgique, a été transcrit au XIII^e s. par Macaire «moine du monastère de la Vierge d'Aršāïa». Cf. A. Atiya, *Catalogue raisonné*, p. 726.

[47] R. Haddad et F. Freijate, *Manuscrits du couvent de Belmont (Balamend)*, (en arabe), Beyrouth, 1970, p. 97.

Les 57 *ʿiḍāt* se retrouvent aussi — sans toutefois le nom du traducteur — dans le *Saint-Sépulcre 146* (1432 J.-C.), ff. 304^{v}-442^{r}[48]. C'est probablement les 38 premières homélies du même recueil qui sont transmises dans le *Patr. orth. Damas 1601*, sous le titre : المواعظ الشريفة والاقوال اللطيفة انشاها ابونا الجليل في القديسين ثاودورس رئيس دير الاصطوديون.

Dans le *Balamend 124*, 4° (1639 J.-C.), homélie du Studite prêchées à ses disciples le lendemain de Pâques. Elle équivaut à la première homélie du recueil du Saint-Sépulcre, pp. 304-306[49].

Deux codex du Sinaï, le *Sin. arab. 325* (1639) et *le Sin. arab. 326* (1244) contiennent des *taʿālīm* et des *mawāʿeḍ* de Théodore Studite. Mais le laconisme des catalogues[50] est tel que nous ne pouvons pas savoir leur contenu réel. Il semble cependant qu'il s'y agisse de la collection des 57 homélies.

Quant aux *mayāmer* signalés par Graf[51] dans les *Sin. arab. Dunlop 386*, 1°; *504*, 1° (XIV^{e} s.); *561*, 8°; *564*, 2° et *569*, 8°, nous ne sommes pas en mesure d'en connaître ni la réalité, ni l'étendue.

Le lecteur se sera aperçu en lisant ces lignes que souvent nous nous sommes posé des points d'interrogation concernant le contenu réel de manuscrits conservés au Sinaï. Malgré que sa bibliothèque soit la plus riche — tant au point de vue ancienneté qu'au point de vue nombre — de toutes les collections de manuscrits arabes chrétiens, leur contenu nous est mal connu. En dehors de l'excellent catalogue du Dr Aziz ʿAṭiya — qui malheureusement ne s'étend qu'à 300 codex — nous sommes réduits à des inventaires fort incomplets datant du début du siècle ou des check-lists encore plus sommaires. Il est temps qu'une institution scientifique prenne en main la charge de dresser, sur des bases solides, le catalogue des manuscrits non décrits par ʿAṭiya. Ce travail rendra les plus grands services non seulement à ceux qui s'occupent de la littérature arabe chrétienne, mais aussi à des patrologues, des liturgistes et des historiens de l'Orient chrétien.

---

[48] Table des matières, avec incipit de chacune des homélies dans K. Koikylidès, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque de Jérusalem* (en grec et en arabe), Jérusalem, 1901, pp. 112-117.

[49] Peut-être que cette même homélie se trouve dans le *Sin. arab. 558* (XII^{e} s.), fol. 99^{v}.

[50] Seul le second est mentionné par Atiyā, *The arabic manuscripts*, p. 9 : avec la mention «St. Theodore's Teaching and Homilies 1244». M. Murād Kamel, *Fihrist maktabat sant Katarīn bi Ṭūr Sīna*, I, Le Caire, 1951, signale les deux sous le même titre *« Taʿālim wa mawāʿed Taodōros raʾis Daîr al-Stūdion »* (p. 55). Le *Sin. arab. 325* est le *Sin. Porph. arab. 216* signalé par Graf, I 413.

[51] Graf I, *loc. cit.*

Ethiopic Easter Computus

by

OTTO NEUGEBAUER

To the Memory of Eduard Schwartz (1858-1940)

1. "Easter" being defined as the first Sunday after the first Full Moon after the vernal equinox would require, if taken astronomically seriously, not only the determination of the length of the tropical year but also a solution of the highly complex problem of predicting the moments of the full moons.

Historically this intricate definition originated from the connection of the Christian feast with the Jewish Passover date, the 14th of Nisan, i.e. with a lunar calendar, that is to say a "year" based on lunar months whose first days are the days of first visibility of the new crescent. As is well known these days were determined in Jerusalem, before the destruction of the Temple, by direct observation. The "full moon" was then schematically defined as the 14th day of the lunar month (in good Babylonian tradition) and the relation of this lunar calendar to the solar year was regulated (again following Babylonian example) by using a 19-year cycle in which twelve "years" were given 12 lunar months, while the remaining seven ("intercalary") years had 13 lunar months. The resulting pattern indeed keeps the beginning of a given month in a fixed neighborhood of the vernal equinox, i.e. it prevents the lunar year from "rotating" with respect to the "solar year". Hence the determination of Passover in Jerusalem had been a simple affair. For the Jews in the Diaspora, however, the situation was quite different. Direct observation of the new crescent from some other locality, e.g. Alexandria or Rome, need not result in identical dates with Jerusalem, nor could one ignore the existence of a civil calendar which regulated the lives of the majority of the population.

One way out of this dilemma would consist in applying the best available astronomical theory of the solar and lunar motion and of the lunar visibility for given geographical conditions to the determination of the evenings of first lunar visibility. One such highly sophisticated attempt is well known to us. In the late 12th century Maimonides discussed this problem on the basis of the Ptolemaic lunar theory (for the accurate determination of the conjunctions of sun and moon) combined with a theory of lunar visibility closely reminiscent of Babylonian methods known from the Seleucid-Parthian period (though not identical in details).

For the early Christian period we have no treatise that would inform us about the theoretical background of the Easter computus. We know much about the "Easter Controversy" between Roman and Alexandrian dates and we know, from the time of Constantine on, of the frequently expressed condition for the Christian feast to avoid any coincidence with the Jewish Passover. But we know pratically nothing about the festival calendar of the Alexandrian Jews during the early centuries of Christianity.

It is at this point that it seems reasonable to look at Ethiopic sources. We know of the existence of large tables displaying dates for Easter and Passover and of numerous related treatises, from a few paragraphs in length to many folios of diverse contents. Since the Ethiopic calendar is identical with the Alexandrian (as established by Augustus) one may well hope to find here also Hellenistic-Roman material preserved in the Ethiopic isolation, as is the case with various religious literature (e.g., the "Book of Enoch" and similar works). Many modern scholars have expressed their opinion that the Alexandrian Easter computus represents the last flowering of "Alexandrian Science", which indeed reached during the early Christian centuries its highest development as far as astronomical science and methodology is concerned. The second century saw the publication of Ptolemy's "Almagest", and around 400 the "Handy Tables", in Theon of Alexandria's version, appeared — two works which constituted the basis of all Arabic and Western astronomy of the Middle Ages. Indeed, it would be worthwhile to establish the connection between the origin of the Christian Easter Computus and the contemporary Alexandrian astronomical techniques, well known to us from excellently preserved sources.

Some fifteen years of increasingly detailed study of Ethiopic sources have led me to a very different evaluation of the situation. Not that it could be doubted that the Ethiopic tables and treatises reflect the Alexandrian computus of early Alexandrian Christianity. But there is no trace of Alexandrian "science" in this whole procedure, which turns out to be of the utmost simplicity. Its foundation, however, is the (equally simple) Jewish Passover computus which is nothing but a simple adaptation to the Alexandrian calendar of the 19-year cycle of a schematic lunar calendar. One single rule determines the Alexandrian Easter Computus: Easter is the first Sunday after Passover. Since Passover is by definition a "full-moon" date, Easter follows the full moon, and a proper definition of the date of the "Vernal Equinox" in the Jewish 19-year cycle introduces automatically the corresponding Christian rule. In return for discarding the myth of Alexandrian science in the Easter reckoning, we obtain a clear picture of the festival calendar of the Alexandrian Jews during the early Christian period. This calendar is also of the utmost simplicity, exclusively based on a 19-year

cycle of the most elementary structure (and not to be taken as the equivalent of its Babylonian ancestor). The Ethiopian texts have indeed provided new insight into Alexandrian calendaric conditions but only at the price of disspelling the traditional picture of a connection between early Christianity and contemporary pagan science.

2. In order to see our discussion of the Easter computus in the proper perspective, it will be useful to sketch the background of Ethiopic "astronomy" in general. We know of only two groups of problems which have no direct relation to the calendrical tables: one concerns the reckoning of hours of daytime by means of the shadow cast by a man standing upright; the other tabulates the rising amplitudes of the moon during 12 consecutive months of a lunar year. Both of these problems are dealt with by the simplest arithmetical patterns. For example, the noon shadow in 7 consecutive months is supposed to be (measured in feet) 2 3 4 5 6 7 8 and then back again from 7 to 3 in the remaining 5 months. In each month the hours before and after noon are found from the noon shadow by adding 1, 2, 3, 4, and 10 feet to its predecessor (thus, e.g., for the first six hours 22, 12, 8, 5, 3, 2 before noon in the first case). Since in all cases the day is divided into twelve hours, these hours are "seasonal hours", a common type in Alexandrian Egypt. On the other hand the same treatises that contain shadow tables operate also with "equinoctial hours" by assigning variable lengths of daylight to each month, either in the ratio 15:9 or 2:1. These internal contradictions are of only minor significance, however, as compared to the fact that the shadow lengths of such ratios are totally excluded for Ethiopia with its almost equatorial latitude. It must be admitted, however, that similar tables were copied, century after century, from Byzantium to monasteries in northern France, without the slightest chance for practical usefulness and at a time when the correct determination of the variation of the length of daylight and of shadow lengths had long been found in Greek astronomy.

Also the "gates" of moonrise are determined by similar arithmetical patterns. From the "Book of Enoch" and from the Dead Sea Scrolls, it seems likely that these schemes originated in the Palestinian area some time in the last centuries before our era. In the present context it is of interest that the "months" during which the moon traverses once back and forth six sections of the horizon (the "gates") add up, alternatingly, to 30 and 29 days. Here we have a typical example of a schematic "lunar year" of 6 "full" and 6 "hollow" months, thus 354 days in length. Again, this is a widespread schematic description of the variability of the synodic months, convenient for use but far removed from the actual facts which were analyzed in great detail and with remarkable success in the cuneiform ephemerides computed

in Mesopotamia during the centuries from about — 300 into the first century A.D. And again, the basically correct analysis of the variability of the lunar months and their application to the Babylonian lunar calendar had not the slightest effect either on the Greek lunar calendars or on the "Gates" and other concepts in the Book of Enoch and similar compositions of enormous popularity.

3. A short description of the Ethiopic sources of our study seems desirable in the present context. I know of only one consistent work on calendaric-chronological matters : the computus by Abū Shāker, a book of 59 chapters, written in the 13th century in Egypt and translated in the 16th century from the Arabic original (now lost) into Ethiopic. It has never been edited or translated — a fate shared with almost all of the other calendaric sources — in spite of the fact that it is considered to be the basis of all Ethiopic "computus". References to it are not rare in other short treatises but without much justification, as far as I can see. Another famous computus was supposedly written in A.D. 213/14 by Demetrius, the 12th Patriarch of Alexandria. Actually there is no treatise preserved which would safely be related to one author. Finally, some late additions to our material are taken (usually out of context) from Arabic astronomy, always written in Amharic, and without any influence on the traditional treatises.

Excepting Abū Shāker, the texts which concern the computus consist of a chaotic mixture of short sections that deal more or less directly with concepts needed for the construction of the tables whose final goal is the determination of the dates of all moveable feasts, Jewish as well as Christian. One could imagine that we have here countless scattered fragments and excerpts from some larger treatise explaining the structure and usage of the calendarical tables, somewhat similar in purpose to the introductions to the "Handy Tables" in Greek astronomy.

This material, as we have it, consists of many variants of texts, many times senselessly distorted by repeated copying, and usually not understood by the scribes. The general tendency is "didactic", i.e. the mechanical compilation of rules which ordinarily are simple consequences of another rule formulated in some other paragraph a little earlier or later. The chaos is increased by the desire to incorporate into sections based on the Alexandrian calendar and the Jewish Passover computus also the wisdom of the "Enoch" tradition, that means to consider "years" of 364 days, or "seasons" of 91 days each. Later scribes might then improve on such passages by adding a new layer of Julian data onto Enochian passages — the so-called "Slavonic Enoch" shows nice examples of this process which has also bewildered modern commentators.

In spite of this chaos of fragmentary treatises, it is quite possible to bring sense into the methods which were used for the computation of the tables and for the control of the numerical data. Having once understood the structure of the tables, the bulk of the texts makes sense, even if marred by a lack of distinction between a few basic rules and a host of rather obvious consequences which any user could have derived by himself*.

4. Before turning to a description of the Ethiopic tables it is convenient to mention a mathematical terminology (introduced in 1801 by Gauss, who, by the way, also wrote an article about the numbertheoretical structure of the modern Easter canon, based on the "reform" of 1582 under Gregory XIII).

We say that two numbers a and b are "congruent modulo c" (written $a \equiv b \bmod c$) if the difference $a - b$ is divisible by c. For example, $39 \equiv 1 \bmod 19$ because $39 - 1 = 2 \cdot 19$. In particular $a \equiv 0 \bmod c$ means that a is a multiple of c; e.g., $76 \equiv 0 \bmod 19$ but also $76 \equiv 0 \bmod 4$ (because $76 = 19 \cdot 4$).

Almost all calendaric operations can be conveniently expressed as "congruences". For example, the "Enoch-year" is 364 days long and $364 \equiv 0 \bmod 7$. This implies that the position of the weekdays remains always the same in this type of year. Obviously this was the very purpose of creating such a year and all our texts confirm that it was never modified. Modern scholars tried to discover some hidden intercalation system because they could not imagine that one could live with a "rotating" calendar. Apparently they do not know, e.g., about the rapidly rotating lunar calendars of the Assyrians or of the Islamic calendar.

The "Egyptian year" of 365 days is congruent 1 mod 364. Consequently the Ethiopic texts speak of an "extra" day when one goes from an Enoch year to a 365 day year. But $365 \equiv 5 \bmod 30$, hence the 5 days in excess of 12 civil months of 30 days each are called epagomenal days. Finally, $365 \equiv 1 \bmod 7$. Consequently if, e.g., Jan. 10, 1978 was a Tuesday then this same date in 1979 will fall on a Wednesday, in 1980 on a Thursday. But the year 1980 has 366 days, $\equiv 2 \bmod 7$; thus the next year Jan. 10 will jump to Saturday.

Four Alexandrian (or four "julian") years total a number of days which are congruent $3 \cdot 1 + 2 = 5 \bmod 7$ and since $5 \equiv -2 \bmod 7$ we can also say that weekdays in the Alexandrian calendar recede 2 days in each quadruple of years.

These different forms of "years" are intended to agree more or less with the "solar year" i.e. with the climatic seasons. "Lunar years", however,

* For details see my monograph "Ethiopic Astronomy and Computus" (Oesterr. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., S.B. 347, 1979).

can produce such an association only by switching occasionally from a year of 12 months to a year with 13 months. Consequently such years, operating either with accurate lunar months (as the computed Babylonian months) or with schematic months (of 29 or 30 days) cannot produce "years" of fixed lengths.

The months themselves in the years of Enoch, in the Egyptian and in the Alexandrian calender, are no longer related to the moon but are fixed at 30 days of length. Only the theoretically determined lunar months of the Babylonian ephemerides vary between full and hollow according to the highly complicated factual variation of the dates of first visibility. Indeed these data are by no means simple (or even regular) alternations between full and hollow months. And since the character of each month depends on the moon's visibility that defines the first day of a month the Babylonian calendar days begin in the evening. This "evening epoch" of "lunar days" was also taken over by the Jewish calendars. The Egyptian days, however, and with it the days of the Alexandrian calendar, are counted in "morning epoch". This then has also become the norm in the Ethiopic tables.

We have colophons in Ethiopic texts, or dates in documents or annals, which give two days. A book may have been finished, according to a literal translation of the colophon, "on the 6th at the beginning of night, at the 10th at the beginning of day". Such obvious nonsense has disturbed few translators. In fact, "beginning of night" must mean "days which begin in the evening", i.e. simply "lunar dates" in contrast to the Alexandrian dates in morning epoch or simply "civil dates". We have extensive rules in our texts on how to find the lunar dates from civil dates, and vice versa. All Jewish feasts have not only civil dates but also lunar dates, in particular Passover has the lunar date 14, i.e. (schematic) full moon. If p is the civil date of Passover, f of Easter, then the lunar date of Easter is simply $14 + f - p$. In mediaeval terminology this is the "luna", the "age of the moon", of Easter which by definition must be more than 14 since f must be later than p. It is one of the points of controversy in the contest between Alexandria and Rome whether it is permissible that the luna of Easter is as low as 15 (Alexandrian norm), i.e., that Easter can be a Sunday following a Passover that falls on a Saturday. The Ethiopic tables show that they followed the Alexandrian norm in giving dates as low as $f = p + 1$.

5. Babylonian astronomy is built on the experience that astronomical phenomena repeat themselves periodically. Lunar eclipses, for example, return in the same magnitude in a cycle of 18 years. Saturn returns to the same region among the fixed stars in about 30 years, Jupiter in 12. Consequently these two planets will be in the same position relative to each other in $2 \cdot 30 = 5 \cdot 12 = 60$ years. By combining characteristic periods

in this way it is easy to predict (or to exclude) situations of a more complex character. For a people who lived with a real lunar calendar it was only natural to observe also the return of the new moon, that is, the conjunction of sun and moon, to the same position in the sky. The result then is a number of "synodic" months that corresponds to a number of ("sidereal") years. It turns out that with a high degree of accuracy 235 is this number of months. Since $235 = 19 \cdot 12 + 7$ one can add 7 "intercalary" months to 19 ordinary "lunar years" and will obtain agreement with 19 "solar" years. This interval is called the "19-year cycle" or the "Metonic cycle" (because it was proposed, perhaps independently — and unsuccessfully — by Meton in Athens). We shall meet a simplified version of this cycle in the Ethiopic tables.

A cycle without any real astronomical background is the 7-day week. If we combine it with the 4-year cycle of the Alexandrian intercalation, we see that only after $7 \cdot 4 = 28$ years an Alexandrian year will begin with the same weekday. In our treatises this cycle is called the "solar cycle". If we wish to combine weekdays, Alexandrian calendar, and lunar phases, we must seek a common period of the solar cycle with the 19-year cycle. Since 19 and 28 have no common factor, the shortest period which comprises 7, 4, and 19 is the product 532 of these three periods. This number 532 is at the foundation of the whole Easter computus.

The 532-year cycle is well known to the mediaeval computists, from the Greek East to the Latin West. When the Monk Dionysius Exiguus in the middle of the 6th century introduced our present era he related the year 532 of his new "Christian era" with the then current era of Diocletian by equating A.D. 532 with Diocletian 248. The Ethiopic eras, based on Alexandrian prototypes are arranged slightly differently. The era W of the "World" (or "from Adam") is related to the era J of the "Incarnation" by the relation J 0 = W 5500. The era of the Incarnation is connected with the Era Diocletian (or the "Era of the Martyrs") by D 0 = J 276 (hence D 248 = J 524 and J 0 corresponds to A.D. 7/8). Finally, an era of "Grace" or "Mercy" is defined by G 0 = D 76. The reason for this norm of the most commonly used era is simply that G 0 = W 5852 $\equiv$ 0 mod 532. Hence the beginning of the era G coincides with the beginning of a 532 year cycle (the 12th) of the era W. But all these eras are based on the era Diocletian and thus on the Alexandrian calendar as established by Augustus.

6. We now can turn to the Ethiopic calendaric tables. Their most important type, preserved in many copies (but unpublished) consists of 28 tables, each of which covers one 19-year cycle; we therefore call these tables the "532-year tables". They are usually based on the era G and therefore concern one of the three cycles that begin ($k = 1$) with the years W 5853, 6385, and 6917.

All of the existing manuscripts were written in the last, 14th, cycle (from A.D. 1424/5 into the 20th century). There exist several types of shorter tables, all of which have periods of 19 years, or of multiples of 19, and are therefore implicitly contained in the 532-year tables, though in different arrangement, e.g. by weekdays.

The main type of the 532-year tables contains about 20 columns but there exist larger tables with about 30 columns. Most of these tables contain a first column, headed "tārik", i.e. "history". The next two columns count the lines either from $c = 1$ to 19 in each individual table or from $k = 1$ to 532 in the whole set. The column "tārik" mentions events of Biblical history or of contemporary history, (e.g. the death of Patriarchs or Kings), without formal distinction of these dates with respect to the cycle to which they belong. For example, the entry "baptism" at $k = 211$ refers to the baptism of Christ in the year W 5531 = G 211 (in the 11th cycle).

c	e	m	yk	tb	p
1	0	30	9	14	10
2	11	19	28	3	*29*
3	22	8	17	22	18
4	3	27	6	11	7
5	14	16	25	30	*26*
6	25	5	14	19	15
7	6	24	3	8	4
8	17	13	22	27	23
9	28	2	11	16	12
10	9	21	30	5	1
11	20	10	19	24	20
12	1	29	8	13	9
13	12	18	27	2	*28*
14	23	7	16	21	17
15	4	26	5	10	6
16	15	15	24	29	*25*
17	26	4	13	18	14
18	7	23	2	7	3
19	18	12	21	26	22

"Table XIX"

The remaining columns refer to the dates of feast days, Jewish and Christian, culminating in the last column "fāsikā", i.e. "Easter". Several columns show for all years the same number and are headed "beginning of night", i.e. lunar date. They always belong to a neighboring column which gives the civil dates of a Jewish feast. Thus the lunar date of maṭqe'e ("trumpet", i.e. the Jewish New Years Day) is 1, of Yom Kippur 10, of Tabernacle 15, and of

Passover 14. Looking more closely at the civil dates of the Jewish feasts one will notice that they are the same in each 19-year table. Excerpting these data from the larger tables we obtain the above shown "Table XIX" which is repeated 28 times. Here e denotes the "epact" which is related to the date m of the New Year by $e + m = 30$. All numbers in the last four columns increase by 19 (mod 30) every year, hence e must decrease by 19, or modulo 30, increase by 11. A date of Passover printed in italics indicates that it belongs to month VII of the Alexandrian calendar (Phamenoth = Ethiopic Magābit). All other Passover dates belong to VIII (Pharmouthi = Miyāzyā). It follows from the arithmetical structure of Table XIX that the dates of all Jewish feasts are known as soon as the date of one of them is known. For example, $m \equiv p + 20$, $yk \equiv p - 1$, $tb \equiv p + 4$, always mod 30.

It should furthermore be noted that the periodicity of this table requires that the transition from the line $c = 19$ to $c = 1$ requires for e the addition of 12 days instead of the usual 11. Correspondingly all other dates increase by only 18 instead of the ordinary 19. This specific situation is described by the medieval computists as the "saltus lunae", the object of much empty speculation. In fact it represents a very simple matter. A schematic lunar year has a length of 354 days, hence receding 11 days each year with respect to 365 days. These 11 days are called the "epact" in Greek and Western medieval astronomy. Continued application would remove a lunar date, e.g. m of the Jewish New Year, from its general location in the solar year and thus a full month of 30 days will be added. This explains our sequence m in Table XIX in which we add the proper month numbers of the civil calendar:

$e =$	$m =$	$p =$	$c =$
0	I 30	VIII 10	1
11	I 19	VII *29*	2
22	II 8	VIII 18	3
3	I 27	VIII 7	4
14	I 16	VII *26*	5
25	II 5	VIII 15	6

This also shows that the rule $p \equiv m + 10$ mod 30 results from a fixed distance $p = m + 190$. The same holds for all moveable festivals. It is the same to say that the dates of m are restricted to the interval I 15 $\leqq m \leqq$ II 13 and, similarly, Passover to VII 25 $\leqq p \leqq$ VIII 23.

Incidentally it may be remarked here and for all that follows that it is of primary importance to express all arithmetical rules in the system in which they were developed, i.e., in the Alexandrian calendar with its 30-day months. Introducing our "julian" calendar with its perverse disorder of month-lengths completely obscures the arithmetical simplicity of all structures.

7. The above rules for the determination of the civil dates of the Jewish festivals give us a complete insight into the meaning of "19-year cycle" in this procedure. In Babylonian astronomy the 19-year cycle assumed that 19 sidereal years are equal to 235 mean synodic months. In our present tables, however, 19 Alexandrian years are equated with 235 schematic lunar months. Furthermore, in the Babylonian calendar the months followed closely the complicated pattern of the intervals between evenings of first visibility. The Ethiopic cycle knew nothing of such refinements. It simply assumed an epact of $11 = 365 - 354$ days which was a crude but convenient estimate for the slippage of the lunar phases, and adjusted this 11-day epact (with the help of the "saltus lunae") so that it returned to the same civil dates after 19 Alexandrian years without concern for the location of the Alexandrian intercalations. Since this scheme is extended over 532 years exact periodicity is granted also with respect to intercalation. In fact, this is already the case after $4 \cdot 19 = 76$ years, an interval which appears frequently in calendaric treatises. If the interest is centered on weekdays $7 \cdot 19 = 133$ years are significant. But 532 years remains as the shortest cycle for all parameters under consideration. If one wishes to convince oneself of the quality of this cycle, one can remark that $532 \cdot 365;15$ days are assumed to be equal to $28 \cdot 235$ synodic months, which gives for one month the length of about 29;31,51,4 days, which is a very good approximation. This illustrates the fact that very good results can be reached (often accidentally) by extremely simple arithmetical procedures.

Modern scholars cherished the idea that occasional "observations" of full or new moons were applied to "correct" the results of cyclic computation. The high quality of the approximation of the cycle during five centuries shows that such empirical corrections were not at all necessary. On the contrary: the occasional comparison with some true conjunction or opposition would have only introduced errors to the full amount of the considerable difference that can occur between "mean" and "true" syzygies.

8. Having reached complete insight into the pattern for the dates of the Jewish festivals, we can obtain the same for the Christian feasts without further difficulties. Exactly as in the preceding case all Christian dates are known from any one of them. For example, "Beginning of Fast" $\equiv$ "Nineveh" $(n) + 14$; "Mount Olive" $\equiv n + 11$; "Palm Sunday" $\equiv n + 2$, and Easter $(f) \equiv n + 9$, always modulo 30. The proper months are determined from respective limits, for example VII 26 $\leqq f \leqq$ VIII 30.

The really crucial rule concerns Easter. It is simple enough: Easter is the Sunday following Passover. Since p was limited by VII 25 as the earliest date and since VII 25 is considered to be the date of the vernal equinox

(how accurate astronomically is of no concern), we have now established Easter in the canonical fashion : after equinox, after full moon (i.e. Passover) and a Sunday.

We thus see that the whole Christian calendar was made dependent on the Passover date, which in turn is a simple application of the epact computus of the schematic "19-year cycle". It is indeed as a text expressed it : "maṭqeʿe and epact are the foundation of the whole computus".

There remains only one little step to be clarified : obviously we need now to know the weekday of Passover. But since Passover = maṭqeʿe + 190 and since $190 \equiv 1 \bmod 7$, it suffices to determine the weekday of m. But the weekday of any Alexandrian year, or of a year of the era Diocletian, has been known since Antiquity. Hence our table simply lists, in a column headed "ṭentyon", the weekdays of the first of Thoth. For example, we have for the first day of each 532 year cycle of the era G the weekday "Tuesday". Since column m gives us the civil date of the maṭqeʿe we can immediately determine the weekday of m and thus of Passover and finally the date of the next Sunday. This solves our problem.

9. Example : find the date of Easter for the year $k = 118$ in the era G. Since $118 \equiv 4 \bmod 19$, we have $c = 4$; hence (from Table XIX) m = (I) 27 and p = (VIII) 7. The 532-year tables give for $k = 118$ Monday as the weekday of I 1. Now I 27 = I 1 + 26 and $26 \equiv 5 \bmod 7$; thus weekday of m = Monday + 5 = Saturday. Hence the weekday of p = Saturday + 1 = Sunday. And hence Easter is 7 days later, i.e., $f = p + 7$ = VIII 7 + 7 = VIII 14; the "luna" of Easter Sunday is 14 + 7 = 21.

Check with modern tables : $k = 118$ corresponds to W 6916 + 118 = W 7034 = J 1534 = A.D. 1542. For this year Alexandrian VIII 14 = April 9, which is indeed the Easter Sunday for 1542. The preceding astronomical full moon, however, was on March 31, i.e. 2 days before the date of Passover.

In the above computation we used only the basic elements of the 532-year tables. Many of these tables give, however, columns both for the weekday of m and of p. Hence we would have seen from the table that p = VIII 7 fell on a Sunday, and hence f = VIII 14. Only after the Gregorian reform in 1582 would the Ethiopic tables no longer be useable for the determination of the Catholic Easter dates.

10. In principle we have now reached our goal to explain the method by which the Ethiopic 532-year tables furnished the dates of Easter year after year. It is the purpose of the subsequent sections to discuss the historical background of these tables and related treatises.

First of all we should elaborate somewhat on our main result — the location of Easter Sunday in the week immediately following Passover. The correctness of this relationship can be demonstrated in three ways: first, by passages in our calendaric treatises stating explicitly this rule; secondly, by purely arithmetical proof on the basis of the structure of the relevant columns; thirdly, by simply exerpting from the tables the date f of Easter as a function of the date p of Passover. The result of this last, most direct proof is shown in the subsequent table. Column c gives the cycle number in each of the 28 19-year cycles; column p is the same as in our previous "Table XIX" (p. 94); column f shows all attested Easter dates correlated with the same pair of number c and p. Obviously f ranges from $p + 1$ to $p + 7$, i.e., the space of one week after $p + 1$ as required by the fundamental rule, which is thus fully demonstrated.

c	p	f						
1	10	11	12	13	14	15	16	17
2	*29*	*30*	1	2	3	4	5	6
3	18	19	20	21	22	23	24	25
4	7	8	9	10	11	12	13	14
5	*26*	*27*	*28*	*29*	*30*	1	2	3
6	15	16	17	18	19	20	21	22
7	4	5	6	7	8	9	10	11
8	23	24	25	26	27	28	29	30
9	12	13	14	15	16	17	18	19
10	1	2	3	4	5	6	7	8
11	20	21	22	23	24	25	26	27
12	9	10	11	12	13	14	15	16
13	*28*	*29*	*30*	1	2	3	4	5
14	17	18	19	20	21	22	23	24
15	6	7	8	9	10	11	12	13
16	*25*	*26*	*27*	*28*	*29*	*30*	1	2
17	14	15	16	17	18	19	20	21
18	3	4	5	6	7	8	9	10
19	22	23	24	25	26	27	28	29

It should be noted that our table gives only $7 \cdot 19 = 133$ values for f. Hence each Easter date must occur four times in 532 years. The explanation of this multiplicity lies, of course, in the fact that our rule does not contain any statement about the Alexandrian intercalation which produces four different possibilities for each combination p, f.

If one investigates the occurrence of these four cases within the 532-year tables one finds (either by arithmetical theory or by inspection) an important phenomenon: these cases are always $95 = 5 \cdot 19$ years apart. For example,

the combination $p = 10, f = 11$ occurs in the years $k = 115$, 210, 305, and 400. Similarly, the earliest possible Easter date $f =$ (VII) 26 (at $c = 16, p =$ (VII) 25) occurs in the years $k = 54$, 149, 244, and 491 which is $\equiv 54 - 95$ mod 532.

The author (or authors) of the 532-year tables was fully aware of this law of distribution for equivalent values within a 532-year cycle and statements to this effect are also found in our treatises and will not surprise anyone who actually computes a complete 532-year table. Medieval Latin computists were also aware of this "periodicity" which explains why, for example, the tables of Dionysius cover the 5 19-year cycles from A.D. 532 to 626. Modern writers on medieval computus missed this point, stating correctly that 95 is not a period in the 532-year cycle but ignoring the fact of the unavoidable multiplicity of data in groups of 95 years.

Recognition of the 95-year intervals is not the only procedural element that spilled over from the Alexandrian computus to the Latin one. As we have seen, the determination of Easter Sunday requires knowledge of the weekday of the first of Thoth (śarqatito in Ethiopic). As noted before, this day is given in our tables in the column headed "ṭentyon" (t) (which is a distortion of the term [ἡμέραι] τῶν θεῶν, used for "weekday", e.g., by Athanasius). This number counts the weekdays (modulo 7) so that 1 = Wednesday. Latin scribes, however, used a norm for the "feria" in which 1 = Sunday. Now it so happens that $t = 1$ (Thoth = Maskaram 1 Wednesday) always corresponds to March 24 = Sunday = feria 1. Thus all rules that involve t are numerically identical with rules which use the feria of March 24, a number which the medieval computists honored with the special name concurrentes.

11. Our calendaric treatises are full of invective against the "impious Jews", stressing over and over again the purpose of the rules concerning Easter to avoid contamination by Passover. Nevertheless they allowed, as we have seen, an approach to the very next day. The "Romans", eager to follow rules of their own, and opposed to Alexandrian superiority, insisted on a two-day minimum, i.e., on a lowest "luna" 16 as against the Alexandrian 15. Of course neither one of these norms has any astronomical basis whatsoever and is simply a matter of arbitrary choice for the boundaries of a parameter.

This is not the only object in the bitter Easter controversy between Alexandria and Rome. Since the Alexandrians had the good luck to adopt the Jewish 19-year cycle, the Romans insisted on some other cycles based mainly on the "octaeteris" which relates 8 years to $8 \cdot 12 + 3 = 99$ months, corresponding to a mean synodic month of about $29;30,54^{d}$, which by any

standard of ancient astronomy is of clearly inferior accuracy. Hence the necessity of repeated corrections of the cycle — not, of course, by "observation" but by adjustment to the Alexandrian norm. It was only in the sixth century that Dionysius broke the impasse by accepting the Alexandrian pattern on the authority of a (spurious) decree of the Council of Nicaea, and by replacing the simple data of the Alexandrian calendar by the Roman calendar with all its pagan relics of calends, ides, and nones. Furthermore, by transforming the years of the Diocletian era to the years "A.D." he became the father of our present calendaric system.

12. There remains one more point to clarify. We have repeatedly referred to Alexandrian procedures from evidence in the Ethiopic tables and treatises. To what extent are we justified in doing so, even if it would appear *a priori* unlikely to assume Ethiopic innovations in these texts which abound in Greek terminology and concepts? One must nevertheless admit that our data are chronologically fixed for only mod 532 years and it could be possible that any one of these cycles represents historically the first one.

Here a lucky accident comes to our rescue. In 1976 Ephraim Isaac (of Harvard University) published a catalogue of Ethiopic manuscripts in the library of the Armenian Patriarchate in Jerusalem. This catalogue mentioned among others two manuscripts of evident interest to our discussion. One was obviously a shadow table of a well-known type; the other manuscript suggested a 532-year table. By courtesy of His Eminence, the Patriarch, I received photographs of these manuscripts which confirmed my initial conjecture concerning their contents. But the 532-year table contained an unexpected variant beyond some slight changes in arrangement : it contained a column giving the "indictio" of the year.

As is well known, this parameter refers to a 15-year cycle introduced by Diocletian for administrative purposes. But somehow this number acquired the role of a short-term era, frequently used in all kinds of documents from Byzantine domains to the medieval West. The application of this count also in the 532-year tables is of primary interest to our problem. Since 15 has no common divisor with 4, 7, or 19, it repeats itself only with the same line of data in $15 \cdot 532 = 7980$ years. In other words : the indictio listed in one of our tables fixes its date uniquely.

The time scale of the indictions is of course well known from ancient and medieval documents. For us it is enough to mention that Athanasius regularly gives the indictio of the year in his Easter messages. The subsequent table gives in its upper section a transcription of the Ethiopic table.

Arm. 3483
194v/195r

D	i	ep	t	j	e	m	$\overline{m}$	yk	$\overline{yk}$	tb	$\overline{tb}$	bf	$\overline{bf}$	p	$\overline{p}$	pw	f	$\overline{f}$
44	1	6	1	4	25	5	1	14	10	19	15	24	22	15	14	4	19	18
45	2	5	2	5	6	24*	1	3	10	8	15	16	25	4	14	1	11	21
46	3	5	3	6	17	13	1	22	10	27	15	29	19	23	14	7	24	15
47	4	5	4	7	28	2	1	11	10	16	15	21	22	12	14	4	16	18
48	5	6	6	2	9	21*	1	30*	10	5	15	12	24	1	14	2	7	20
49	6	5	7	3	20	10	1	19	10	24	15	2*	25	20	14	1	27	21
50	7	5	1	4	1	29*	1	8	10	13	15	17	21	9	14	5	12	17

Athanasius

44	1		1		25												19	18
45	2		2		6												11	21
46	3		3		17												24	15
47	4		4		28												16	18
48	5		6		9												7	20
49	6		7		20												20	15
50	7		1		1												12	17

We need not describe the single columns since all we need are the parameters already defined in the preceding pages. Only the last column $\bar{f}$ should be mentioned since it contains the values of the "age" of the moon, i.e. the "luna" $14 + f - p$. The era in the first column is the era D of Diocletian. Changing it to the era G = D — 76 one obtains exact agreement of all columns with the ordinary 532-year tables. But when this agreement normally would give only the date of these tables modulo 532, we can now say — because of the presence of a column with the indictio (i) — that D 44 can only mean the year Diocletian 44. But exactly for these years we have also the elements quoted by Athanasius: the years of Diocletian, the indictio, the "ṭentyon", i.e. the weekday of I 1, the epact e (thus also $m = 30 - e$), the dates of Easter (f) and the age of the moon ($\bar{f}$), thus also the date of Passover $p = 14 + f - \bar{f}$.

Hence Athanasius' dates give all elements underlying both the Jewish and the Christian calendars that are necessary for the determination of Easter. And it is now rigorously proved that the Ethiopic tables are identical in substance with the Alexandrian Easter computus of the time of Athanasius.

13. One may rightly say that this result is not surprising, though one may also remark that there is always a certain difference between historical plausibility and a mathematical proof that does not imply anything but numerical data, comparable to the data of a sharply defined solar eclipse.

But we also have gained independent historical information. Knowing now in all details not only the Ethiopic computus but also the methods of

the Christian Easter computus of the 4th century, we can say that these methods contain absolutely nothing of contemporary Alexandrian astronomy which at that time had just reached its final development, of fundamental importance for the next thousand years of mathematical astronomy. The architects of the Alexandrian Easter tables did not use a single concept of pagan astronomy and borrowed all their rules from the simple Jewish procedure to relate the remnants of the Babylonian 19-year cycle by means of "epact" and "saltus lunae" to the Alexandrian civil calendar.

And we now also see how the Jews in the Diaspora in Alexandria regulated their "lunar" calendar during the first centuries of our era. The fierce antagonism against Judaism which is evident in so many ways in our texts guarantees that the data of the Jewish feasts, in particular Passover, were the actual data of contemporary Jewish customs — otherwise the whole construction of the Christian rules would be pointless. This situation changed only centuries later when the Latin West adopted the Alexandrian rules while rabbinical scholarship (in the early 6th century) developed a lunar calendar of much higher astronomical and legal sophistication; in other words, in principle a return to the mentality of the Babylonian astronomers (though not to their level of insight). Since that time Christian and Jewish calendars no longer have had causal connections and the fear of contamination has subsided.

In the introduction to his "Histoire du peuple d'Israël", Ernest Renan wrote : "Pour un esprit philosophique ... il n'y a vraiment dans le passé de l'humanité que trois histoires de premier intérêt : l'histoire grecque, l'histoire d'Israël, l'histoire romain". Having not a philosophically inclined mind, I may perhaps differ from this restriction of interests. For the history of the Easter computus, however, Renan's formulation is unusually well fitted. The mutual antagonism and distrust between the three cultural spheres of Judaism, Alexandrian and Roman episcopats shaped the arguments which are responsible for the form in which the Easter computus still exists today (March 26, 1978).

Ein arabisches und äthiopisches Fragment der Schrift »De XII gemmis« des Epiphanios von Salamis

von

BERND MANUEL WEISCHER

Die Schrift »De XII gemmis«, dem das folgende Fragment entstammt, ist eine allegorische Erklärung der zwölf Edelsteine im Brustschild des alttestamentlichen Hohenpriesters, die in Abhängigkeit von anderen antiken Steinbüchern die medizinischen Wirkungen der Edelsteine aufzählt[1]. Von der Schrift gibt es eine vollständige Version nur in georgischer Sprache (mit englischer Übersetzung)[2], mehr als die Hälfte ist in lateinischer[3] und armenischer Sprache erhalten, auch gibt es koptische und griechische Fragmente. Epiphanios soll diese Abhandlung im Jahre 394 Hieronymus während dessen Aufenthaltes in Palästina übergeben haben[4].

Unter den 15 Epiphanios-Auszügen[5] in dem äthiopischen patristisch-dogmatischen Sammelwerk Hāymānota abaw und dessen arabischer Vorlage I'tirāf al-ābā' findet sich auch ein fragmentarischer Auszug aus dem Buch »De XII gemmis«[6]; die übrigen 14 Textauszüge sind dem Ankyrōtos des Epiphanios entnommen, darunter das wichtige Glaubenssymbol des Epiphanios[7]. Diese anderen 14 Textauszüge sind nur für einen Vergleich bedeutsam, da es eine ältere vollständige handschriftliche Ankyrōtos-Version in äthiopischer Sprache gibt[8]. Der Anfang des vorliegenden Fragments wurde

---

[1] Bardenhewer III 300f. und B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg [8]1978) 316f.

[2] R.P. Blake and H. de Vis, *Epiphanius*: De Gemmis = Studies and Documents II (London 1934) 1-193; dort auch armenische und koptische Fragmente (S. 197-335).

[3] O. Guenther (ed.), *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab A. CCCLXVII usque ad A. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio* = CSEL 35,2 (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1898) 743-73.

[4] Bardenhewer III 300.

[5] Vgl. G. Graf, *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten* = OrChrP 3 (1937) 377f. (Nr. 88-102).

[6] Ebd. S. 378 (Nr. 101). Zum Hāymānota abaw bzw. I'tirāf al-ābā' allgemein vgl. B.M. Weischer, *Qērellos IV 1*: Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos (Wiesbaden 1979) 171f.

[7] Für eine Ausgabe des arabischen und äthiopischen Textes vgl. B.M. Weischer, *Die Glaubenssymbole des Epiphanios von Salamis und Gregorios Thaumauturgos im Qērellos* = OrChr 61 (1977) 38-40.

[8] Eine kritische Ausgabe der Endkapitel 118 und 119 (nach der Zählung der PG 118-120), welche zwei wichtige Glaubenssymbole enthalten, ist für den Anhang von Qērellos IV 2 geplant.

nach einer arabischen Handschrift aus dem Jahre 1688 (= Vat. ar. 101)[9] von G. Graf übersetzt[10]. Das Fragment stimmt inhaltlich mit einer Passage der erwähnten georgischen Version überein und ist somit durchaus authentisch[11]. Für die vorliegende Ausgabe wurden die folgenden Handschriften benutzt:

1. für den arabischen Text: Ms. Par. ar. 183, Bl. 113v-114r der Bibliothèque Nationale in Paris aus dem 13. Jahrhundert;
2. für den äthiopischen Text: Hs. Kebrān Nr. 50 = Ṭānāsee Nr. 50, Bl. 99v (Abkürzung im Apparat: B)[12] und Hs. Gondar, Qaḥa Iyasus = Ṭānāsee Nr. 182, Bl. 73v (Abkürzung im Apparat: C).

Der äthiopische Text, der wohl auf eine bessere Handschrift des I'tirāf al-ābā' als die vorliegende zurückgeht, ist an manchen Stellen ausführlicher und länger, was wahrscheinlich in der Vorlage — und nicht in tendenziöser, 'monophysitischer' Entstellung — begründet ist. Hier nun Text und Übersetzung des Fragments, das in theologischer und dogmengeschichtlicher Hinsicht aus vielfachen Gründen, besonders für die Geschichte der theopaschitischen Kontroversen, bedeutsam ist:

وقال ايضاً هذا القديس ابيفانيوس اسقف
قبرس فى الكتاب الذى قاله لأجل الاثنى
عشر حجراً [1]

قال هكذا[2]: ولكن هاهنا فى بيت يعقوب نعى يوسف أنّه مات وآخرون[3] مخبرون[3] انّه مات وهو ملك[4]. والدم الذى فى الثوب ليس هو له بل الثوب الذى له. هكذا بنى ياروشليم وضعوا ايديهم على مخلصنا ولكنهم لم يقدروا يصلوا الى لاهوته، لانّ لاهوته لا يصل اليه عرض. والدم الذى وسخوا به الثوب هو عرض كموت المسيح. نعترف انّ المسيح[5] لم يتألم خلواً من اللاهوت بل تألم باعلان واللاهوت معه. ولم يتألم اللاهوت فى ذاته بل الناسوت

[1] Geschrieben: حجر
[2] Geschrieben: هكذى
[3] Geschrieben: أخرين مخبرين
[4] Geschrieben: ملكا
[5] Am Rand: ناسوت المسيح

[9] Vgl. G. Graf (vgl. Anm. 5), 364, Anm. 1.
[10] Ebd. 378 (Nr. 101).
[11] Vgl. R. P. Blake and H. de Vis (vgl. Anm. 2), 73f. (georgischer Text) und 161f. (englische Übersetzung).
[12] Zur Beschreibung dieser Handschrift vgl. E. Hammerschmidt, *Äthiopische Handschriften vom Ṭānāsee 1* (Wiesbaden 1973) S. 196-98. (= Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XX1).

تألم ونال السيا قتين (؟) التام فى كل زمان. قال انّ المسيح تألم با لجسد كما اعترف بطرس الرسول وليس اللاهوت فى ذاته ولا هو مفترق من الناسوت بل اللاهوت والناسوت فى موضع واحد معا ربّ واحد. «ولو عرفوا لم يصلبوا ربّ المجد» كان الرسول يتكلم عن اللاهوت والناسوت انّه ربّ المجد.

ወካዕበ ፡ ይቤ ፡ ዝንቱ ፡ ቅዱስ ፡ ኤጲፋንዮስ ፡ ኤ
ጲስ [1] ፡ ቆጶስ [1] ፡ በውስተ [2] ፡ መጽሐፍ ፡ ዘደ
ረሰ ፡ በእንተ ፡ ፲ወ፪ ፡ አእባን ።

ይቤ ፡ ከመዝ ፡ ሀሎ ፡ በዝየ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ያዕቆብ ፡ ሰቆቃው ፡ በእ
ንተ ፡ ዮሴፍ ፡ ከመ ፡ ውእቱ ፡ ሞተ ። ወካልኣን ፡ ይዜንዉ ፡ ሞቶ ፡ እንዘ ፡ ው
እቱ ፡ ንጉሥ ፡ በግብጽ ። ወደምሂ ፡ ዘውስተ ፡ ልብስ ፡ አኮ ፡ ሎቱ ፡ አ
ላ ፡ ልብስ [3] ፡ ዘዚአሁ [3] ፡ ውእቱ [3] ። ከመዝ ፡ ደቂቀ ፡ እስራኤል ፡ አንበ
ሩ ፡ እደዊሆሙ ፡ ላዕለ ፡ መድኃኒነ ። ወዳእሙ ፡ ኢክህሉ ፡ ይብጽሑ ፡ ጎ
በ ፡ መለኮቱ ፡ እስመ ፡ ለመለኮት ፡ ኢይበጽሖ ፡ ምንትኒ ፡ ዘይዳደቅ ። ወደ
ምሂ ፡ ዘአርስሑ ፡ ቦቱ ፡ ልብሰ ፡ ውእቱ ፡ ይትሜሰል ፡ በሞተ ፡ እግዚ
እነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ወሶበ ፡ ንሜስል ፡ ዘንተ ፡ ምሳሌ ፡ ኢይምሰ
ልክሙ ፡ ዘንፈልጠ ፡ ለመለኮት ፡ እምትስብእት ፡ በከመ ፡ ተፈልጠ ፡ ዮ
ሴፍ ፡ እምልብሱ ። አላ ፡ ነአምን ፡ ከመ ፡ እግዚእነ ፡ ክርስቶስ [4] ፡ ኢሐ
መ ፡ ዕሩቀ ፡ እመለኮት ፡ አላ ፡ ሐመ ፡ ጥዩቀ ፡ እንዘ ፡ መለኮት ፡ ምስሌ
ሁ ። ወመለኮቱሰ ፡ ኢሐመ ፡ አላ ፡ ሐመ ፡ በትስብእቱ ፡ ወዓቀበ ፡ ዘን
ተ ፡ ክልኤት ፡ ግብራተ ፡ ፍጹማነ ፡ በኵሉ ፡ ዘመን [5] ። ተብህለ [6] ፡ ከ
መ ፡ ክርስቶስ ፡ ሐመ ፡ በሥጋ ፡ ወአኮ ፡ በመለኮት [7] ፡ በከመ ፡ ተአመ
ነ ፡ ጴጥሮስ ፡ ሐዋርያ ፡ ወኢተፈልጠ ፡ መለኮት ፡ እምትስብት ፡ አላ ፡ መ
ለኮት ፡ ወትስብእት ፡ ተወሐዱ ፡ ኅቡረ ፡ በከዊነ ፡ ፭ እግዚእ ፡ ወጸው
ሎስሂ ፡ ሐዋርያ ፡ ተናገረ ፡ በእንተ ፡ መለኮት ፡ ወትስብእት ፡ ኅቡረ ፡ ከ

---

[1] Ausgelassen von C
[2] ውስተ ፡ B.
[3] Umgekehrte Wortstellung in B.
[4] ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ B
[5] አዝማን ፡ B.
[6] ወተብህለ ፡ B.
[7] በመለኮቱ ፡ B.

መ ፡ ውእቱ ፡ እግዚአ ፡ ስብሐት ። ይቤ ፡ ሶበሰ ፡ አእመሩ ፡ እምኢሰቀ ልዎ ፡ ለእግዚአ ፡ ስብሐት ።

Und der[1] heilige Epiphanios, der Bischof von Zypern[2], sagte auch in dem Buch, das er »Über die zwölf Edelsteine«[3] verfaßte:

So sagte er: Hier im Hause Jakobs wurde über Josef die Trauernachricht verbreitet, daß er gestorben sei; und andere berichteten, daß er gestorben sei, während er König in Ägypten[5] war. Das Blut aber, das am Gewand war, war nicht von ihm, aber das Gewand gehörte ihm. So legten die Söhne Jerusalems[6] Hand an unseren Erlöser; aber an seine göttliche Natur konnten sie nicht herankommen, denn an die Gottheit[7] gelangt kein Akzidenz. Und das Blut, mit dem sie das Gewand [Josefs] befleckt hatten, ist mit dem Tod unseres Herrn Jesus Christus zu vergleichen[8]. Und wenn wir dieses Beispiel gebrauchen, so soll es euch nicht erscheinen, daß wir die göttliche Natur von der menschlichen Natur trennen, wie Josef von seinem Gewand getrennt wurde[9]. Sondern wir glauben[10], daß unser Herr[11] nicht gelitten hat, frei (bzw. entblößt) von der göttlichen Natur, sondern er litt offenkundig, während die göttliche Natur mit ihm war. Und seine göttliche Natur litt nicht[12], sondern er litt in seiner menschlichen Natur[13] und bewahrte[14] diese beiden Dinge [= Naturen] vollkommen zu jeder Zeit. Es heißt, daß Christus im Fleisch gelitten hat, wie der Apostel Petrus bekannte, und nicht in der göttlichen Natur[15], aber die göttliche Natur war nicht von der menschlichen Natur getrennt[16], sondern göttliche und menschliche Natur waren miteinander vereinigt und zu einem Herrn geworden[17]. Und der

---

[1] »dieser« im Äth.
[2] »von Zypern« fehlt im Äth.
[3] Eigentlich nur »Steine«; es handelt sich um die zwölf Edelsteine im Brustschild des Hohenpriesters.
[4] »seinen Tod« im Äth.
[5] »in Ägypten« nicht im Arab.
[6] »Israels« im Äth.
[7] »seine Gottheit« im Arab.
[8] »ist ein Akzidenz wie der Tod Christi« im Arab.
[9] Der ganze Satz fehlt im Arab.
[10] »bekennen« im Arab.
[11] »unser Herr« nicht im Arab.
[12] »und die göttliche Natur litt nicht in ihrem Wesen« im Arab.
[13] »sondern die menschliche Natur litt« im Arab.
[14] »er erlangte« im Arab.
[15] »und nicht die göttliche Natur in ihrem Wesen« im Arab.
[16] »aber er war nicht von der menschlichen Natur getrennt« im Arab.
[17] Nach dem Äth. übersetzt.

Apostel Paulus sagte von der göttlichen und menschlichen Natur zugleich[18], daß sie der Herr der Herrlichkeit sei. Er sagte: »Wenn sie [ihn] erkannt hätten, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt.«[19]

[18] »zugleich« nicht im Arab.

[19] 1 Kor 2,8 Nach dem Äth übersetzt, die Stellung der Satze ist in den beiden Versionen verschieden

L'Évangéliaire arm. 10680 du Maténadaran

par

MARTIROS MINASSIAN

Hommage à A. Meillet

Le *Maténadaran* ou l'Institut des anciens manuscrits d'Érévan reçoit souvent des dons de manuscrits arméniens. Dans la presse érévanienne de 1976, le directeur-adjoint et, plus amplement, le conservateur en chef M. A. Matévossian annonçaient successivement que, le 25 juillet 1975, le catholicos de tous les Arméniens Vazguène I^er^ avait offert au Maténadaran un ancien évangéliaire arménien remontant peut-être *au VII^e^ siècle* : voir revue *Sovetakan Hayastan*, 1976, n° 6, p. 16 et revue *Ējmiacin*, 1976, n° 12, p. 45-51, avec des reproductions. Disons tout de suite que la date exacte du manuscrit — coté 10680 et appelé *Véhamor Avétaran* ou «Évangile de la mère du catholicos» — a été emportée sans doute avec les feuillets tombés : huit (ou un cahier) du début et un de la fin, et par là-même les noms des scribes — ils seraient trois ici — restent inconnus. Si cette date ancienne se confirmait, le ms. serait d'une grande importance pour l'étude du texte de l'évangile arménien, car le plus ancien manuscrit qu'on connaisse date de 887 (ancien manuscrit de l'Institut Lazarev à Moscou, aujourd'hui 6200 du Maténadaran). Étant donnée l'importance de cette acquisition pour la philologie arménienne et pour l'étude du texte sacré, nous allons d'abord résumer l'article de A. Matévossian — *sans pour autant souscrire à ses arguments en faveur de l'ancienneté du manuscrit* — et puis examiner le texte des quatre planches publiées, dont l'exécution laisse beaucoup à désirer.

1) Cet évangéliaire avait été décrit par l'évêque Makar Barkhoudariantz dans son ouvrage *Arc'ax* (en arménien), paru à Bakou en 1895, p. 278-279 : il l'avait vu dans l'église du village arménien Medz Banantz de la R. S. S. d'Azerbaïdjan, dont cette province avait été arménienne au V^e^ siècle. Le manuscrit était conservé depuis fort longtemps dans ce village, d'où il est parvenu d'ailleurs au Maténadaran. Il est composé de 255 feuillets en vieux parchemin, et deux feuillets également en parchemin servent de feuilles de garde. Ses dimensions sont : 26,5 cm × 33,5 cm; mais Matévossian ne communique pas les dimensions d'une page d'écriture, ni la longueur des lignes disposées en deux colonnes. Comme en témoignent quelques souscriptions laissées ça et là dans le manuscrit, celui-ci a été restauré avec du parchemin en 1453 et 1511, et avec du papier en 1625.

2) Tout le texte est écrit en capitales, dites *erkatʿagir* dans la paléographie arménienne : ici, leurs formes sont arrondies, «très anciennes» selon Matévossian, archaïques, dont on ne voit pas les pareilles dans les plus anciens manuscrits arméniens. — Difficile à vérifier.

3) Les lettres arméniennes des concordances marginales qu'on voit au début de l'évangile de Matthieu sont superposées, au lieu d'être alignées : or, on aurait usé de ce système après la seconde moitié du VII[e] siècle, lorsque le mathématicien Anania de Chirak a disposé en quatre colonnes de neuf les 36 lettres de l'alphabet arménien et dont on a des spécimens dans les manuscrits des travaux de ce savant.

4) La graphie des mots est unie. Les versets ne commencent pas toujours à la ligne, ce qu'on ne voit pas dans les autres manuscrits. — Les versets des manuscrits et des éditions ne se recouvrent pas toujours.

5) La ponctuation se limite à un seul point placé entre deux lignes, à la mi-hauteur de la lettre finale du mot. Or, dans les autres anciens manuscrits de l'Évangile on trouve deux et même trois points. Ici, le seul point remplace la virgule, le point et le point final de phrase. Cette ponctuation à point unique rappelle celle observée dans un fragment d'une œuvre de Chirakatzi, publié par l'auteur de l'article : ce feuillet remonterait justement au VII[e] siècle. — Le point remplace également tous les autres signes dans le palimpseste d'Agathange : cf. *Handēs Amsoreay*, 1913, p. 5.

6) L'orthographe de certains mots semble être archaïque : on ne la rencontre pas dans les évangéliaires des IX[e] et X[e] siècles, comme *ձղիոն* (f 3[v]) pour la forme habituelle *ձղոն* (gr. μίλιον, Mt 5.41), *ուղեւղ* et *չաւեւղ* (f 71[r]) pour *ուղիղ* et *չաւիղ* (dont nous parlerons ci-dessous), *ովմն* (f 119[v]) pour *ոմն*, *փաւխտնակ* (f 120[v]) pour *փոխանակ* et dont on parlera, etc. ; on remarque dans ce manuscrit des abréviations qu'on ne voit pas ailleurs, comme $\overline{\text{ՍՈԾ}}$ pour $\overline{\text{ՍԾ}}$, et $\overline{\text{ՏՐՒ}}$ pour $\overline{\text{ՏՏ}}$ des autres manuscrits. — De l'avis d'Adjarian (*Handēs Amsoreay*, 1913, p. 3), les abréviations en trois lettres des noms saints sont tardives.

Il nous semble qu'on pourrait noter aussi comme preuve de l'ancienneté du manuscrit l'absence de l'enluminure et d'ornementations : Matévossian fait remarquer que «Le premier scribe a dessiné ça et là des oiseaux et des fleurs qui ne sont pas des ornements marginaux au sens propre du mot» (p. 50).

On souhaitera avec A. Matévossian un examen «spécial et minutieux» de ce précieux manuscrit et, ajouterions-nous, sa publication phototypique, car l'examen du texte des pages reproduites en photographie nous fait conclure que cet évangéliaire est à classer parmi les manuscrits corrects. Voici notre examen des trois pages (plus une page de deux versets) reproduites par l'auteur de l'article.

EXAMEN DU TEXTE DES PAGES REPRODUITES

1.

1re page (*Ējmiacin*, **1976, 12, p. 48, scribe A, f° 71r**)

Marc 1.1-6 (*moins quatre mots de la fin*)

Manuscrits et édition collationnés.

Nous allons collationner cette page avec le même texte de sept manuscrits et de l'édition (Constantinople 1895 = Vienne 1925 = Venise 1860 = Zohrab 1805). Quels sont les sept manuscrits?

Dans son article *De quelques évangéliaires arméniens accentués*, paru en 1905 et reproduit dans le tome II de ses *Études de linguistique et de philologie arméniennes* (= ELPh Arm, Louvain, 197, p. 322-357), A. Meillet a publié, entre autres chapitres de certains évangiles arméniens accentués, le premier chapitre de l'évangile selon Marc, avec un apparat critique de sept mss., alors conservés à la bibliothèque du couvent d'Etchmiadzine, ajourd'hui au Maténadaran. Nous avons utilisé sa collation. L'auteur a trouvé que le texte de cinq d'entre eux est correct quant au fond et à l'orthographe, et deux ont des altérations des deux genres. Les cinq corrects sont :

Ancienne cote	*Cote actuelle*[1]	*Date*
229	2374	989
363	3793	1053
369	311	1066
260	275	1071
257	288	1099

Ajoutons à ceux-ci notre ms. 10680, supposé être du VIIe s. : son texte est correct, comme notre analyse des trois pages nous le montre.

Les deux mss. altérés sont :

Ms. (de Moscou)	6200	887
362	3784	1057

Nous avons sous la main les reproductions phototypiques du meilleur ms. 2374 (anciennement E 229) et du ms. altéré de l'Institut Lazarev 6200 (ancien Ms.).

Remarques générales sur la graphie du f° 71r du ms. 10680.

1. La page que nous allons étudier (f° 71r du ms. 10680) comporte deux colonnes d'écriture, chacune de 17 lignes de longueur égale.

[1] Selon les dates de la copie des mss., nous avons déduit leurs nouvelles cotes dans la note 17, p. 74, d'un article de N. Tahmizian, paru dans la revue *Banber Matenadarani* [«Bulletin du Maténadaran»] 12 (1977). Les mss. seront donc désignés sous leurs nouveaux numéros.

2. Le folio 145^{v} du ms. 6200 et le folio 72^{r} du 2374, qui reproduisent le début de l'évangile selon Mc, comportent respectivement 20 lignes et reproduisent plus de texte que le folio 71^{r} du 10680 : le premier a les versets 1-7, le second 1-8, et le 10680 1-6 (moins quatre mots de la fin).

3. Plus particulièrement dans le ms. 10680, les initiales des premiers mots des versets sont de taille plus grande que les lettres capitales du texte.

4. Chaque verset est commencé à la ligne (s'il est considéré comme tel), contrairement à l'assertion de A. Matévossian.

5. Cette page du ms. 10680 compte 5 versets, en face des 6 de l'éd. : le 2^{e} de celle-ci n'y est pas considéré comme tel; il ne l'est pas non plus d'ailleurs dans les mss. 6200 et 2374.

6. Tous les *կ* de cette page du 10680 (ou du scribe A) ont un point sous leur courbe : *կ̣*; les deux autres scribes n'en ont pas fait usage, et nous en ignorons l'importance, si cela en a une.

7. Les lettres capitales arméniennes des concordances, placées au bas de la 1re colonne, sont trop petites pour être reconnues sur la photo.

8. Le front des deux colonnes de cette page est surmonté de *Աւետարան ըստ Մարկոսի* «Évangile selon Marc»; les capitales de cette ligne constituent 7 groupes, l'initiale de chacun étant plus étirée :

ԱԻԵՏԱՐԱ[Ն] [2] *ԸՍՏ ՄԱՐԿՈՍԻ*

elles sont plus fines que celles du texte et sans doute d'une autre main. Le *–ն* du mot *աւետարան* a été oublié. Le ms. 2374 est correct ici.

Passons aux notes concernant le texte que voici :

TEXTE

Marc 1.1-6, (*moins quatre mots de la fin)*

1re colonne

[1] *Սկիզբն* [1] *աւետարանի* [2] *յի* [3] *քի* [4]. [2] *որպէս եւ գրեալ է* [5] *յեսա[յ]ի* [6] *մարգարէ* [7]. *ահաւասիկ ես* [8] *առաքեմ զհրեշտակ* [9] *իմ առաջի քո* [10]. *եւ* [11] *հանդերձեսցէ* [12] *զճանապար[հ]ս* [13] *քո* [14] *առաջի քո* [15].

[3] *Ձայն բարբառոյ յանապատի. պատրաստ արարէք զճանապար[հ]ս* [16] *տն* [17]. *եւ ուղեւղ* [18] *արարէք զշաւիղս* [19] *նորա* [20].

[4] [*Եւ*] [21] *եղեւ զի յովհաննէս* [22] *մկրտէր յանապա*

2^{e} colonne

տի [23] *եւ քարոզէր* [24] *մկրտութիւն* [25] *ապաշխարութեան ի թողութիւն մեղաց.*

---

[2] Nous prendrons entre [ ] les numéros des versets selon l'édition, et les lettres que le scribe a oubliées par inadvertance ou qui sont dans le texte publié.

[5] *Եւ երթայր առ նա ամենայն աշխարհն* [26] *Հրեաստանի* [27] *եւ Ե͂ս̄ացիք* [28] *ամենի-ֆեան* [29]. [*եւ*] [30] *մկրտէին* [31] *ի նմանէ* [32] *ի* [33] *յորդանան գետ. խաւստովանեալ* [34] *զմեղս իւրեանց.*

[6] *Եւ էր յովհաննէս* [35] *սգեցեալ* [36] *ստեւ ուղտու. եւ գաւտի մաշկեղէն* [37] *ընդ մէջ իւր եւ կերակուր նորա*

NOTES

1. Les cinq capitales qui suivent la grande majuscule initiale de ce mot sont, comme les quatre premières lettres du mot suivant, plus grandes que celles du texte, hormis les cinq initiales des versets, naturellement.

2. Les quatre premières capitales de ce mot sont de la même grandeur que les cinq lettres du mot précédent, c'est-à-dire plus grandes que celles du texte, sauf les initiales des versets.

3. Dans tous nos mss. collationnés, cette abréviation = *յիսուսի* «de Jésus», gén. sg.; les deux capitales de cette abréviation, comme celles des autres, sont de même taille : l'initiale d'un nom propre n'est donc pas une «majuscule» comme l'est celle des versets dans les pages reproduites.

4. Dans tous nos mss., abréviation à lire *քրիստոսի* «du Christ», gén. sg.; au sujet de l'initiale, même remarque que dans la n. 3.

Divergence textuelle : le 369 et l'éd. ajoutent l'apposition *որդւոյ աստուծոյ* (Ս̄Ս̄) «du Fils de Dieu» après l'abréviation *Ք̄ի̄*. Certains mss. grecs ont également υἱοῦ θεοῦ, Vulgate «Filii Dei». Nous préférons la lecture sans cette apposition.

5. Le 6200 n'a pas l'auxiliaire *է* après le participe *գրեալ* «ayant écrit» dont il met le sujet logique au génitif : *եսայա մարգարէի*, et a ainsi *որպէս եւ գրեալ եսայա մարգարէի* «comme le prophète Isaïe ayant écrit». Cette construction syntaxique n'est pas étrangère à l'arménien classique : on la trouve aisément chez Korioun, biographe et élève de Mesrop Machtotz, inventeur de l'alphabet arménien.

6. Cette forme est fautive : l'orthographe habituelle exige un *–յ–* entre la voyelle *–ա–* et celle qui suit, en l'occurence *–ի*, comme à l'imparfait des verbes en *Ա* : *երթայի* «j'allais», de *երթալ*, etc. Après correction on aurait donc *յեսայի*, loc. — Ce nom a ici trois groupes de lectures dans nos mss : locatif, nominatif, génitif.

1) յեսա[յ]ի 10680 et յէսայի 2374; cette forme de locatif se laisse couper sans doute en *յ–եսա[յ]ի* et *յ–էսայի* «chez Isaïe», *յ–* étant la forme de la préposition *ի* devant un mot commençant par une voyelle. Il nous semble que la forme *յեսայի* seule est correcte, d'après le nom *երուսաղէմ*. On sait que Machtotz avait assigné des lettres différentes à des phonèmes différents, dont *ե* et *է*, qui avaient peut-être des prononciations voisines, ce qui a permis la confusion ultérieure de ces deux phonèmes, et d'où l'emploi réciproque de ces deux caractères dans les plus anciens manuscrits, comme ici dans ce nom. On peut dire que ces deux mss. ont la même lecture *grammaticale*, avec une variante orthographique *ե–/է–*.

2) Le ms. correct 288 a եսայի, un nominatif sans doute, «Isaïe».

3) Deux mss. altérés présentent եսայեա 3784 et եսայա 6200, deux lectures qui sont *grammaticalement* identiques et dont l'orthographe correcte serait *եսայեայ* et *եսայայ*, des génitifs sans doute, mais la seconde forme nous paraît être déformée.

Suivant leur interprétation morphologique, les trois formes principales auraient des fonctions différentes et leur phrase se traduirait autrement. On aurait la phrase : *որպէս և գրեալ(է)յեսայի (յէսայի, եսայի, եսայեայ, եսայայ) մարգարէ (մարգարէի)*. Cherchons la morphologie de ce nom propre dans la Bible au moyen de la Concordance (Jerusalem, 1895).

a) Son nom.-acc. a trois formes : եսայի, եսայիա, եսայիաս.

b) Son gén.-dat. y a deux formes : եսայեայ (2 Chr 33.32, Mt 1.22, Act 28.25) et եսայայ (Mt 13.14, L 3.4, 4.17, Jn 12.28); la seconde est sûrement plus récente et fautive : elle serait le gén.-dat. du nom.-acc. * *եսայաս* qui n'est pas attesté dans la Bible, comme on a Nom. *Ղուկաս*, Gén. *Ղուկայ*.

Son abl. correct, formé du gén.-dat. correct, est *յեսայեայ* (2 Chr 26.22).

Tâchons maintenant de déterminer la morphologie et les fonctions des variantes de nos mss. d'après la morphologie de la Bible.

1) Les formes յեսա[յ]ի 10680 et յէսայի 2374 sont constituées sans doute de la préposition յ–/ի et du nom.-acc. *եսայի* (ou *էսայի*), les deux constituants morphologiques équivalant ainsi à un locatif et signifiant donc «dans (*ou* chez) Isaïe», ce qui est normal pour un nom propre, et le groupe nominal *յեսա[յ]ի* (ou *յէսայի*) *մարգարէ* se traduit «dans (chez) Isaïe, le prophète» (*ou* «dans le prophète Isaïe»). Et par conséquent la phrase *որպէս եւ գրեալ է յեսա[յ]ի* (*յէսայի*) *մարգարէ* signifie «comme en effet (lit. «et») est écrit chez (dans) Isaïe, le prophète». Cette construction syntaxique correspond à celle du texte grec καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ (*The Greek New Testament*, ed. by Kurt Aland, etc., 1975), et la Vulgate a «Sicut scriptum est in Isaia propheta». Nous optons pour cette construction syntaxique de la version arménienne. Mais voyons la morphologie et la syntaxe des deux autres lectures de ce nom propre dans les autres mss. et la traduction du bout de phrase.

2) La forme եսայի 288 est un nominatif clair, et la phrase *որպէս եւ գրեալ է եսայի մարգարէ* se traduit «comme a écrit, en effet, Isaïe, le prophète». La syntaxe de cette phrase est correcte également, sans correspondre cependant à celle de l'original grec, rappelé juste ci-dessus. Elle a donc moins de chance d'être originelle en comparaison de la première.

3) La forme եսայեա[յ] 3784 եսայա[յ] 6200) est un génitif qui a été pris pour le sujet logique du tour participial ou du parfait *գրեալ(է)*, et la phrase se traduirait «Isaïe a écrit». Cette construction est également correcte comme les deux premières, car le scribe ou le réviseur a songé à accorder en cas avec ce génitif le nom déterminé ou mis en apposition *մարգարէ* «prophète» qui suit, *մարգարեի* (ou plus correctement *մարգարէի*), car dans un groupe nominal comme *եսայի մարգարէ* «Isaïe, le prophète» ou «le prophète Isaïe», les deux termes s'accordent en cas en arménien classique. On a eu donc : *որպէս եւ գրեալ է* (6200 *գրեալ*) *եսայեա[յ]* (*եսայա* 6200) *մարգարէի* (*մարգարեի* 6200) «comme a écrit, en effet, Isaïe, le prophète». Cependant on pourrait rejeter cette construction de phrase comme s'écartant de la structure de celle du texte grec, que les traducteurs arméniens ont respectée dans la mesure que le leur permettait le génie de leur langue maternelle. Or les mss. corrects 10680, 2374 et sans doute d'autres encore nous montrent qu'ils l'ont respectée ici.

Nous dirons en conclusion : d'après nous, le locatif *յեսա[յ]ի* «dans Isaïe» de 10680 (et *յէսայի* de 2374) est bon, et nous traduisons *գրեալ է* comme «est écrit». D'ailleurs nous verrons dans la note suivante que la lecture de certains mss., comme celle de 311 et du texte édité, a également un locatif, *ի մարգարէս* «chez les prophètes», au lieu du locatif *յեսայի* «chez Isaïe».

7. On a déjà rappelé dans la note précédente les génitifs *մարգարէի* 3784, *մարգարեի* 6200, dans deux mss altérés, et le locatif pluriel ի մարգարէս «chez les prophètes» du ms. correct 311 et du texte publié[3]. On lit également en grec ἐν τοῖς προφήταις dans certains mss. Le locatif pluriel *ի մարգարէս* nous semble être une correction d'un esprit critique : il aurait remarqué que les deux citations des vv. 2 et 3 sont de *deux* prophètes différents de l'AT, Malachie et Isaïe : nous en parlerons dans la n. 15. En tout cas, le locatif pluriel *ի մարգարէս* parle en faveur du locatif singulier *յեսայի* 10680 (ou *յէսայի* 2374) concordant avec le texte grec, au lieu du génitif *եսայեա[յ]*, *եսայա[յ]* de certains mss.

---

[3] D'après Meillet, la lecture du 2374 (ancien 229 E) serait *ի մարգարէ* : il nous semble qu'il a mal séparé les deux mots ԵՒՍԱԳԻՄԱՐԳԱՐԷ.

8. 6200 n'a pas ես «je, moi», en accord avec le texte grec, mais en désaccord non seulement avec les autres mss., mais aussi avec Malachie 3.1 : *Ահա* ես *առաքեմ զհրեշտակ իմ* եւ *տեսցէ զճանապարհս իմ առաջի իմ*, «Voici j'envoie mon ange et il verra mes chemins au-devant de moi» qui est la source de *ահաւասիկ* ես *առաքեմ զհրեշտակ իմ առաջի քո* «Voici j'envoie mon ange au-devant de toi» de Marc 1.2.

9. գիրտակ de 3793 et 6200 (où ce mot a été ajouté en plus petites capitales dans la marge entre les deux colonnes d'écriture) est à lire *զհրեշտակ* «ange, messager», correspondant au *զհրեշտակ* «ange, messager», de Mal 3.1 : cf. n. 8.

10. On constatera que առաջի fn «au devant de toi» n'a pas son pendant dans Mal 3.1 (cf. n. 8) ou on lit *առաջի իմ*.

11. 10680 a եւ «et» en accord avec Mal 3.1, en face du *որ* «qui» des autres mss., de l'édition, du texte grec (ὃς) et de la Vulg. (*qui*); cependant la Vulg. a *et* dans Mal 3.1. C'est une question de texte.

12. Dans le passage à la ligne, le scribe du 10680 a coupé ce mot en *Հանդեր/երձեսցէ*, répétant ainsi les deux lettres —եր— en début de ligne : on le corrigera donc en հանդերձեսցէ «il préparera», futur 2 ou subjonctif aoriste correspondant au *տեսցէ* «il verra» de Mal 3.1 de l'arménien. Cf. les lectures des LXX et de la Vulg. — La lecture հանդերձեցէ du 6200 est fautive . il lui manque son —ս— indispensable, dont Meillet a très bien dit : «On ne saurait s'autoriser ... des faits analogues qu'on rencontre sporadiquement dans les manuscrits incorrects de l'Évangile (par exemple *բժշկեցի* Mt. VIII, 8 dans le ms. 362 d'Etchmiadzine [aujourd'hui 3784 du Maténadaran. M M.]; *մեծացուցէ* L. I, 47 dans le ms. 23 G d'Etchmiadzine [de nos jours 3723 du Maténadaran M. M.]; հանդերձեցէ Mc I, 2 dans le manuscrit de Moscou), pour contester la valeur du témoignage de manuscrits aussi constamment corrects que les manuscrits 229 [2374] et 363 [3793] d'Etchmiadzine» (*Quelques anciens manuscrits de l'Évangile arménien*, dans A. Meillet, Études de Linguistique et de Philologie Arméniennes II, Louvain 1977, p. 320-321).

13. Par simple oubli qui a sa cause phonétique, 10680 a զճանապար[հ]ս, sans la lettre —հ— du substantif *ճանապարհ* «chemin, voie», comme dans le même accusatif pluriel du v. 3. De nos jours, հ, qui n'est qu'un souffle bref, précédé de ր [*r*] est très souvent muet, comme dans *աշխարհ* «monde» prononcé [*ašxar*], dans *ճանապարհ* [*čanapar*], *արհամարհել* [*arʰamarel*], etc.; cette manière de prononcer était-elle donc en cours à l'époque de la copie du ms. (VII^{e} s.)? notamment si le copiste écrivait sous la dictée. Cependant ayant fait un effort, il n'a pas oublié le —հ du mot *աշխարհ* dans le v. 5. — *Différence textuelle* : en face de l'accusatif pl *զճանապարհս* «les voies» du 10680 et de l'édition, lecture qui est en accord avec celle de Mal 3.1 (voir n. 8), les autres manuscrits collationnés ont l'accusatif singulier *զճանապարհ*, comme le texte grec (τὴν ὁδόν) et la Vulg. (*viam*). D'où vient ce pluriel? v. n. 16.

14. Remarquons seulement que Mc 1.2 a le gén. *քո* de la 2^{e} p. (*զճանապարհս քո* «tes voies») en face du gén. *իմ* de la 1re p. (*զճանապարհս իմ* «mes voies») de Mal 3.1 : voir n. 8.

15. *Citation* : contrairement à ce qu'annonce le début de Mc 1.2 : *որպէս եւ գրեալ է* յեսայի մարգարէ «comme en effet c'est écrit dans Isaïe, le prophète», la citation selon Mc 1.2 est empruntée à Mal 3.1 ; on a ainsi *ես առաքեմ զհրեշտակ իմ առաջի քո եւ Հանդերձեսցէ զճանապարհս քո առաջի քո* (Mc 1.2) «J'envoie mon ange au-devant de toi et il préparera tes chemins devant toi», en face de *ահա ես առաքեմ զհրեշտակ իմ եւ տեսցէ զճանապարհս իմ առաջի իմ* (Mal 3 1) «Voici j'envoie mon ange et il verra mes chemins devant moi». L'emprunt à Is 40.3 est dans Mc 1.3 (v. n. 20). Il y a donc deux emprunts à deux prophètes, ce qui explique la lecture *որպէս եւ գրեալ է* ի մարգարէս «comme c'est écrit *dans les prophètes*» du ms. 311 et de l'édition : cette lecture témoigne, croyons-nous, de la révision d'un esprit critique (v. n. 7).

16. Le scribe a omis, ici aussi, comme dans le même accusatif pluriel du v. 2, et sans doute pour la même raison de prononciation, le —հ— de զճանապար[հ]ս (cf. n. 13) — *Divergence textuelle* : ici aussi, comme dans l'acc. pl. *զճանապար[հ]ս* du v. 2, il y a une divergence de

nombre grammatical dans les mss. et l'édition. Les mss. 3784 et 10680 ont l'acc. pl. *ճանապարհ[Հ]ս* «les chemins»; les autres et l'éd. ont l'acc. sg. *ճանապարհ* «le chemin», et parmi eux le 288 a l'acc. sg. défini *ճանապարհն* «le chemin», avec l'article défini *–ն*, qui peut s'expliquer de deux manières : ce *–ն* peut être mis pour faire allusion à l'ac. sg. *ճանապարհ* que ce ms. a dans le v. 2 : *Հանդերձեսցէ զճանապարհ քո* «il préparera ton chemin»; on peut supposer aussi que ce *–ն* a résulté de la confusion du *–ս* de l'acc. pl. *ճանապարհս* (mss. 10680 et 3784). Il nous semble que l'acc. pl. *ճանապարհս* de ces deux mss., malgré l'acc. sg. du texte grec (τὴν ὁδὸν) comme dans le v. 2, est originel, car on le retrouve dans la source de cette phrase, Is 40.3 : *Ձայն բարբառոյ յանապատի. պատրաստ արարէք զճանապարհս տեառն եւ ուղիղ արարէք զշաւիղս Աստուծոյ մերոյ* «Voix de clameur dans le désert : rendez (*lit.* faites) prêts les chemins du Seigneur et rendez (*lit.* faites) droits les sentiers de notre Dieu». D'autre part on remarquera que *զշաւիղս* «les sentiers» de Mc 1.2 est également au pluriel dans les mss. collationnés et dans l'éd. ; il nous semble que si l'on accepte le pluriel *զշաւիղս* «les sentiers», on peut accepter également le pluriel *զճանապարհս* «les chemins». Si le ms. 10680 est fidèle et à sa source et à lui-même dans ses trois lectures, par contre les autres et l'édition ne le sont pas en ce qui concerne le pluriel *զճանապարհս* de Mc 1.2 d'une part, le singulier *զճանապարհ* et le pluriel *զճանապարհս* de Mc 1.3 d'autre part. Conclusion : l'accusatif pluriel *զճանապարհս* nous semble correct dans Mc 1. 2 et 3, dans le ms. 10680.

17. Abréviation = *տեառն* «du seigneur» : ses deux capitales sont de même taille ; cf. notes 3 et 4.

18. La forme *ուղեւղ* appelle une double remarque orthographique et syntaxique.

a) *Remarque orthographique*. l'orthographe moderne et la plus répandue de cet adjectif dans les manuscrits est en *–ի–* : *ուղիղ* «droit». Le 10680 a, comme on le voit, *ուղեւղ*, et 6200 a *ուղիւղ*. Le grand dictionnaire en deux volumes de Venise note sous le mot *ուղիղ* qu'il s'est écrit aussi *ուղիւղ*, *ուղեւղ*, *ուղեղ*. H. Adjarian n'a pas indiqué les graphies *ուղեւղ* ni *ուղիւղ* dans son *Dictionnaire étymologique de l'arménien* (s.v., t. III, Érévan, 1977, p. 596-597). On serait tenté de dire avec A. Matévossian (*Ējmiacin*, 1976, XII, p. 51, col. 1) que *ուղեւղ* de 10680 est une forme plus ancienne de l'orthographe de ce mot *ուղիղ*. D'après les données du *Dictionnaire étymologique de l'arménien*, l'étymologie de ce mot n'est pas exactement connue : l'auteur l'a expliqué comme un redoublement de la racine **ul* ; et il nous semble qu'il a attribué à Meillet une explication que celui-ci n'a pas exprimée dans son *Altarmenisches Elementarbuch*, p. 20 : il aurait identifié *ուղիղ* « droit » avec *ուղեղ* « cerveau ». Voici ce qu'on lit à la page indiquée : « Das *է* vor *ղ* im Auslaut vertritt manchmal ein älteres *ի* : daraus entstehen Alternationen von *է*/Null : *ուղեղ* 'Gehirn, Mark' (älteres * *ուղիղ*), Gen. *ուղղոյ* (*aber gewöhnlich* *ուղիղ* '*gerade*' : *ուղղել* '*richten*')» souligné par nous. Il nous semble comprendre que *ուղիղ* « droit » n'avait pas eu une forme archaïque * *ուղեղ*. Meillet a cité sous sa forme *ուղիղ* ce adjectif dans son article *Remarques sur les* l *de l'arménien classique* (ELPh Arm, t. II, 154), en supposant que le premier *–ղ–* aurait été un ancien **l* : « L'arménien semble ne pas tolérer la présence dans un même mot de *ւ* et de *ղ* ; et c'est *ւ*, qui le cas échéant, semble s'assimiler à *ղ*. Le premier *ղ* de *աղեղն*, *ուղիղ* « droit », *ուղեղ* « cerveau » ... s'expliquerait assez bien par une assimilation. On lit dans le même article : « Il se trouve que, à en juger par les textes des manuscrits, le *ղ* a eu sur les voyelles précédentes deux actions distinctes et inconciliables l'une avec l'autre. D'une part il semble que *–իղ–* tende à passer à *–եղ–* ; ainsi s'expliquent des alternances, autrement inexplicables, comme celle de ... *ուղեղ*, *ուղղոյ* [l'auteur ne cite pas *ուղիղ*, *ուղղել* dans ses exemples. M M.] ... D'autre part, il semble que *–իղ–* tende vers *–իւղ–* ; par exemple les graphies *չիղ* et *չիւղ*, à côté du génitif *չղի* » (p. 152). On pourrait y ajouter ainsi *ուղիղ* « droit » et *ուղիւղ* des manuscrits ; et comme « il y a une hésitation graphique entre *եւ* et *իւ*, par exemple *albewr աղբեւր* ou *albiwr աղբիւր* 'source'» (*Esquisse*[2], p. 45), à partir ou à côté de *ուղիւղ* « droit » (dans 6200) on a la graphie *ուղեւղ* dans les manuscrits, comme dans 10680.

Et par analogie des formes telles que *եւղ* «huile», *իւղ*, *եղ* (dialectal), on a eu sans doute *ուղեւղ*, *ուղիւղ*, *ուղեղ* «droit», si la dernière graphie n'a pas résulté d'une fausse lecture de *ուղիղ*, seule forme correcte semble-t-il. Sur l'alternance *եւ/իւ*, voir l'article *Quelques anciens manuscrits de l'Évangile arménien* de Meillet (Études de Linguistique et Philologie Arméniennes, t. II, p. 307 et suiv.).

Il résulte de tout ce qui précède, qu'à notre sens, l'orthographe *ուղեւղ* du 10680, au lieu de *ուղիղ*, qu'on lit dans la plupart des manuscrits et dans l'éd., est une altération de *ուղիղ* sous la plume du scribe, et, par conséquent, n'est pas une forme archaïque parlant en faveur de l'antiquité du ms. 10680.

b) *Remarque syntaxique* : contrairement aux témoignages des mss. collationnés, l'édition, comme le ou les mss. dont elle résulte, lit *ուղիղս արարէք զշաւիղս նորա* «rendez *droits* ses sentiers» dans Mc 1.3, où l'adjectif *ուղիղ* s'est accordé en cas et en nombre avec le complément d'objet *զշաւիղս* «les sentiers» auquel il se rapporte; c'est une erreur de grammaire au lieu de *ուղիղ*, c'est-à-dire de l'adjectif invariable dans l'expression formée d'un adjectif qualificatif et du verbe *առնել* «faire, rendre». En effet plusieurs témoignages du texte de la bible attestent : dans ces expressions, l'adjectif se rapportant à un complément d'objet au pluriel, reste invariable : voir Ps 5.9, 89.17, 118.133; Is 40.3, Jér 7.3, etc. On a d'ailleurs l'expression *պատրաստ արարէք* «rendez prêts» dans Mc 1. 3. La lecture *ուղեւղ* (pour *ուղիղ*) du 10680 est donc correcte *grammaticalement*, en face de celle de l'édition.

19. Le mot signifiant «sentier», à l'accusatif pluriel ici, s'est écrit habituellement *շաւիղ*, qui est sans doute son orthographe correcte, car, d'après le *Dictionnaire étymologique de l'arménien* (s. v.), c'est l'emprunt syriaque *šəwīlā* «chemin, sentier». Sa graphie a eu des variantes dans les manuscrits. Le grand dictionnaire de Venise et Adjarian notent que ce mot s'est écrit aussi *շաւեղ* et *շաւիւղ* auxquels il faut ajouter *շաւեւղ* du ms. 10680 (*զ–շաւեւղս*); 2374 a la forme correcte *զ–շաւիղ–ս* ; 6200 a *զշաւիղս*, que Meillet a lu *զշաւիւղս*; 3784 a *զշաւեղս*. Il semble que dans 10680, *ուղեւղ* (au lieu de *ուղիղ*) et *շաւեւղ* (au lieu de *շաւիղ*) se soient contaminés mutuellement : cf. n. 18.

20. Le ms. altéré 3784 a *ՙաՙ (աստուծոյ) մերոյ* «de notre Dieu» qui est la lecture de Is 40.3, source de la citation de Mc 1.3 : *Ձայն բարբառոյ յանապատի. պատրաստ արարէք զճանապարհս տեառն եւ ուղիղ արարէք զշաւիղս Աստուծոյ մերոյ* (voir la traduction dans la n. 16).

21. A la différence des mss. collationnés et de l'éd., mais en accord avec l'original grec (et la Vulg.), 10680 n'a pas la conjonction *եւ* «et» avant le verbe *եղեւ* «*fuit*».

22. La forme correcte de ce nom propre est *յովհաննէս*, avec *–հ–* ; dans 10680, son *–Հ–* capitale a été ajouté après coup entre Վ et Ս, un peu plus haut, mais de la même main sans doute. On a vu (cf. n. 13 et 16) que le même copiste avait omis deux fois cette lettre, qui était devenue muette, dans l'acc. pl. *զճանապարհս*. La prononciation moderne du nom propre *Ցովհաննէս* est *hovannes*, sans [*h*] : elle était donc en cours à l'époque de la copie (VII^{e} s.?) du manuscrit 10680. L'orthographe de ce nom demandait donc une attention particulière; ainsi les calligraphes des manuscrits 288, 3793 et 3784, n'ayant pas échappé à la prononciation, ont *յովաննէս*, sans *–հ–*, ou ils ont reproduit fidèlement le modèle qui était devant eux.

23. Seul le ms. altéré 3784 a *յանապատիՆ* «dans le désert», avec l'article défini *–Ն* : fait-il ainsi allusion au locatif *յանապատի* «dans le désert» du v. 3? car l'article défini renvoie à un nom déjà mentionné. Cette lecture correspond à celle du texte grec : ἐν τῇ ἐρήμῳ.

24. La lecture de 6200, fautive, est *քարոզէր* au lieu de *քարոզէր*.

25. Le 275 a *մըկրտութիւն*, avec *–ը–* inutile entre consonnes consécutives.

26. Le mot *աչխարՀն* manque dans le 288; 6200 a *աչխարՀն* dont *–ՀՆ* sont à peine visibles.

27. 2374 et l'éd. ont la lecture *Հրէաստանի*, avec *–է–*, en face de *Հրեաստանի*, avec *–ե–*, de 10680, 311, 6200 et 3784. Meillet est pour cette orthographe : *Հրեաստանեայ*, *Հրեաստանեայք*, *Հրեաստան*; *Հրեայ* (**Հուրեայ*) (ELPh Arm, t. II, p. 156 et 261); en voici la raison : «La triphtongue

eay եայ devient en syllabe inaccentuée *e է*, comme *ea եա*, ainsi ... *hreay հրեայ* «juif», gén. *hrei հրէի* (*հրէի* dans les textes imprimés)» (*Esquisse*, p. 21). On sait que les linguistes d'Érévan formulent autrement cette alternance : «La diphtongue *եա* [*ea*] en syllabe fermée devient *է* [*e*] ... mais s'unissant à lui, *է* [*e*] donne *է* [*ē*] devant *յ* [*y*], comme *հրեայ* [*hreay*] — *հրէի* [*hrēi*], *պաշտաւնեայ* [*paštawneay*] — *պաշտաւնէի* [*paštawnēi*]» (Ed. Ałayan, *Grammaire d'arménien ancien* [en arm.], t. I, livre 1, p. 313-314, Érévan, 1964).

28. Cette abréviation est à lire *երուսաղեմացիք* «les Jérusalémiens, les habitants de Jérusalem». A côté de cette lecture du 10680, 2374 et 275 ont *էմացիք*, 311 a *էէմացիք*, 6200 a *էմացիքն* (que Meillet a lu *երէմացիք*), 3784 a l'orthographe entière *էրուսաղեմացիքն*, avec է— au lieu de է— initial. A. Matévossian écrivait pourtant : «Seuls les noms du Seigneur sont écrits en abréviations (d'honneur)» (*ibid.*, p. 51, col. 1). Les noms moins saints conservaient souvent leur avant-dernière lettre en abréviation.

29. Cette lecture est fausse : elle a dû résulter d'une dissimilation de —է— du suffixe —եէաց ; on la corrigera en *ամենեէաց*, comme on l'a dans 2374. D'après la collation de Meillet, les autres mss. auraient la forme correcte ; cependant le 6200 a le singulier *ամենայն*, forme correcte en soi-même. Adjectif déterminant, le mot *ամենայն* «tout» est habituellement *antéposé et invariable*, même lorsqu'il détermine un nominatif ou un cas oblique mis au pluriel. Mais on le trouve *postposé* à un nom au pluriel dans le livre d'Agathange dont tous les témoignages mériteraient d'être examinés de près, car c'est au Moyen Age qu'on aimait postposer le déterminant *ամենայն*. Il fallait pouvoir déterminer l'origine du *ամենայն* du ms. 6200, en face du pl. πάντες du grec[4]. — Revenons à la lecture fautive *ամենիքեան* du ms. 10680. Le grand dictionnaire de Venise fait savoir sous *ամենեքեան* (synonyme de *ամենեքին*), qu'on lit aussi *ամենիքեան* et *ամենիքին*, comme le montrent d'ailleurs d'autres manuscrits (non collationnés ici) de l'évangile. Adjarian enseigne dans son *Dictionnaire étymologique de l'arménien* (t. I, p. 154, col. 2, 1971) que *ամենե—* est la forme la plus ancienne, conservée justement dans *ամենեքին* et *ամենեքեան* ; quant aux formes à *ամենի—*, comme *ամենիքին* et *ամենիքեան*, «ce sont des formes tardives». En effet on a le suffixe de pluralité —եքին ou —եքեան également dans *բոլորեքին* et *բոլորեքեան*, dans les formes issues de noms de nombre, comme *հնգեքին* «tous les cinq» ou *հնգեքեան*, etc. La lecture *ամենիքեան* de 10680 serait donc considérée comme une simple faute d'orthographe ; mais ne porte-t-elle pas préjudice à l'ancienneté du manuscrit?

30. Le 10680, à la différence de tous les autres mss. collationnés et de l'édition, n'a pas la conjonction *եւ* «et» en face du καὶ du texte grec (et du *et* de la Vulg.). Sa place est vide en fin de ligne.

31. Les lettres *ե* et *է* sont bien distinctes dans le ms. 10680, à la différence d'autres manuscrits tardifs. C'est ainsi qu'on y lit distinctement l'imparfait *մկրտէին*, avec un —*է*— ; 275 a *մկրտեին* forme fautive tout au moins pour la présence inutile de la voyelle —ը—, prononcée mais non écrite entre consonnes consécutives. Meillet enseignait que l'imparfait des verbes de groupes en *է* et en *իւ* s'écrivait avec —է—, sauf à la 3e personne du singulier, dans les plus anciens manuscrits de l'évangile, au lieu des formes en —է— des textes imprimés : par exemple on aurait eu primitivement *մկրտեին* «ils baptisaient, ils étaient baptisés» ou *էին* «ils étaient», au lieu de *մկրտէին* et *էին* (*Esquisse*, p. 126). Mais d'après les linguistes d'Érévan, dont nous partageons l'avis sur ce point, les plus anciennes formes étaient en —է—, et celles en —է— sont fautives, ayant résulté de la confusion de l'emploi des lettres *ե* et *է*, qui avaient fini par s'identifier comme phonème [*e*] : voir Ed. Ałayan, *Grabari k'erakanut'yun* [«Grammaire d'arménien ancien», en arm.], t. I, livre 1, p. 358. Nous verrons ci-dessous des imparfaits en —է—, comme *էին*, etc., dans le dernier verset de l'évangile selon Luc, mais écrits de la main du 2e scribe du ms. 10680 :

[4] Où il est une appostion, comme *ամենեքեան* dans le texte arménien.

L 24.52; ceci confirme qu'il y a eu vraiement confusion de *ե* et de *է* dans le même manuscrit, et un bon manuscrit, dont il faudrait voir tous les imparfaits des dits verbes.

32. Seul 6200 a *նմանէն*, en face du *նմանէ* des autres : ses deux petites capitales *–էՆ* sont ajoutées en fin de ligne, au-dessus de la seconde dent de la lettre *Ն*. Meillet a cru que la dernière lettre *–ն* de cet ablatif était mise pour la préposition *ի* qui suit, *ի յորդանան*, et a noté : « *–ն* (en fin de ligne, faute évidente) » ; voir n. 33.

33. Le 6200 n'a pas cette préposition, pourtant indispensable à un locatif comme *ի յորդանան* [5]. Voir n. 32.

34. Comme on voit, 10680 orthographie faussement ce verbe avec *–աւ–* au lieu de *–ո–*, le rattachant ainsi au verbe *խաւսիմ* par fausse étymologie. En effet les dictionnaires notent que la racine du verbe *խոստովանել* est *խոստ–* (v. *Dic étym. de l'arm.*, t. II, p. 399-401). Ce ms. n'est pas le seul à avoir cette fausse orthographe : M. B. Künzle (Suisse), qui établit la concordance et toutes les variantes des mss. 2374 et 6200, nous communique obligeamment, et nous l'en remercions ici, que la même confusion *աւ* pour *ո* se présente parfois dans le ms. 6200 ; exemples : *արտաւրեայսն* au lieu de *արտորեայսն* (Mc 2.23), *առաջաւարութեան* au lieu de *առաջաւորութեան* (Mt 12.4), *հերովդիանաւասւքն* au lieu de *հերովդիանոսւքն* (Mc 3.6), *թաւչակ* au lieu de *թոչակ* (L 3.14), etc. Ce que disait donc A. Matévossian : « Il y a des formes de graphie [dans le ms. 10680. M.M.] que *n'ont pas* nos plus anciens Évangiles des IX^e^, X^e^ siècles, comme ··· *փաւխանակ* (fol. 120^v^) » (*ibid.*), est infirmé par les témoignages du ms. 6200 et par ceux d'autres manuscrits sans doute. On corrigera donc en *խոստովանեալ*.

Les mss. 288 et 3784 ont l'infinitif *խոստովանել* « avouer », au lieu du participe *խոստովանեալ* « ayant avoué » ; cette confusion confirme la remarque de Meillet : elle atteste « seulement que le scribe prononçait déjà *e* la diptongue *եա*, ce qui est la prononciation médiévale » (ELPh Arm, t. II, p. 304-305).

35. Les mss. 288 et 3793 ont *յովաննէս*, sans *–h–*, comme dans le même nom du v. 4 : voir n. 22. Dans le 6200, ce nom propre est placé après le verbe *զգեցեալ* où celui-ci est orthographié faussement d'ailleurs (v. n. 36).

36. Comme le ms. altéré 6200, le 10680 a l'orthographe fausse *uգեցեալ* au lieu de *զգեցեալ* « vêtu », participe du verbe *զգենուլ* « se vêtir ». Le grand dictionnaire de Venise (s.v.) note : ce verbe a été faussement écrit aussi *uգենուլ*, avec *u–* initial au lieu de *զ–*, comme on trouve d'autre part *uգեստ* « vêtement » au lieu de *զգեստ*. On sait que *զ–* est un préverbe dans *զգենուլ* (et dans *զգեստ*). Meillet a dit : « Le préverbe *զ–* est au contraire très fréquent ... Il se présente sous la forme de *զ* devant une voyelle ... *devant une consomme sonore*, type *զ–գենուլ* ··· un vieux verbe qui est conservé seulement avec le préverbe » (ELPh Arm, t. I, p. 115 ; cf. aussi *Esquisse*, p. 131 ; Adjarian, *Dict. étym. de l'arm.*, s. v.).

L'orthographe fausse du 10680 atteste que le copiste ou celui qui lui dictait éventuellement, ou bien tous les deux (s'ils étaient à deux) étaient originaires d'une province occidentale de l'Arménie, ou tout au moins parlaient un arménien où les sonores de l'arménien classique du V^e^ siècle se prononçaient déjà comme des sourdes aspirées, et en l'occurence la sonore *զ g* sonnait *k'*, comme dans les dialectes dits occidentaux de l'arménien. Cette prononciation a entraîné l'assimilation de la sonore *զ–* en *u–* et d'où l'orthographe fausse *uգեցեալ*, prononcé *sk'ec'eal*. A propos de cette fausse lecture du ms. 6200 (dit le Moscou), Meillet a dit : « Dans Mc I, 6, le manuscrit de Moscou a la leçon *uգեցեալ*, dont on retrouve l'équivalent dans des manuscrits qui ont subi des altérations dialectales, et qui suppose la prononciation sourde du *զ*, attestée au moyen âge mais contraire à ce que l'on sait pour l'arménien classique ; dans Mc XV, 20, le manuscrit 23 G d'Etchmiadzine [3723 du Maténadaran. M.M.] a un compromis bizarre

[5] Cette absence s'explique par l'initiale *յ–* de *յորդանան*.

entre la forme traditionnelle avec q et la forme avec u exigée par la prononciation du scribe : *զգեցուցին*» (Meillet, Études ..., t. II, p. 304).

37. Le ms. 6200 a *մաշկեղեն*, au lieu de la forme correcte en *–է–* : *մաշկեղէն*.

Conclusion partielle

L'analyse de toutes les remarques précédentes montre que sous la plume du scribe inconnu A, le ms. 10680 est *grammaticalement* aussi correct que le 2374, le meilleur des manuscrits collationnés. Pour ce qui est du texte, ils n'ont que quelques divergences minimes, comme des *եւ* «et», ou *որ* «qui» pour *եւ* dans le cas du même sujet de la phrase. Ils ont surtout des divergences orthographiques qui sont plus graves dans 10680, mais qu'on arrive à corriger facilement. Le tableau suivant montre les formes correctes (+) et les formes fautives (—) des deux manuscrits :

Tableau comparatif des mss. 2374 et 10680 (Marc 1.1-6)

Ms. 2374				*Ms. 10680*			
Notes	*Texte*	*Orthog.*	*Gram.*	*Texte*		*Orthog.*	*Gram.*
titre :	աւետարան	+	+	աւետարա[ն]		—	+
6	յեսա[յ]ի	—	+	յէսայի		—	+
11	որ ?			եւ	?		
12	հանդերձեսցէ	+	+	հանդերերձեսցէ		—	+
13	զճանապարհ ?	+	+	զճանապար[հ]ս	?	—	+
16	զճանապարհ ?	+	+	զճանապար[հ]ս	?	—	+
18	ուղիղ	+	+	ուղեւղ		—	+
19	շաւիղ	+	+	շաւեւղ		—	+
21	եւ ?			—	?		
11	որ ?			եւ	?		
27	հրէաստանի	?	+	հրեաստանի		?	+
28	էմացիք	—	+	եմացիք		+	+
29	ամենեքեան	+	+	ամենիքեան		—	+
30	եւ ?			—	?		
31	մկրտեին	—	+	մկրտէին		+	+
34	խոստովանեալ	+	+	խաւստովանեալ		—	+
36	զգեցեալ	+	+	սգեցեալ		—	+
	Total + :	**9**	**14**	Total	+ :	**3**	**14**
	— :	**3**			— :	**9**	

On voit bien que l'*orthographe* du ms. 2374, daté de 989, l'emporte sur celle du 10680, supposé être du VII[e] siècle. Comme les deux manuscrits se valent pour le texte et la grammaire, il nous semble que *nous n'avons aucun lieu de supposer que le ms. 10680 soit plus vieux ou meilleur que l'autre.*

Passons à l'analyse d'une page de l'évangile selon Luc (*Ējmiacin*, 1976, XII, p. 49, ms. folio ?) et des deux derniers versets du même évangéliste.

2.

2[e] page (*Ējmiacin*, 1976, XII, p. 49, scribe B)
Luc 13.20-26 (*moins le mot final*)

Cette page du ms. 10680, dont nous ne savons pas le folio, comporte une écriture de deux colonnes, chacune de 18 lignes de longueur égale. L'écriture est en capitales arrondies, plus belles que celles du premier scribe ou de la page de Marc analysée ci-dessus. Les majuscules initiales des premiers mots des versets sont au nombre de 8, moins grandes et moins fantaisistes que celles du scribe A.

Seront collationnés : les mss. 10680, 6200, 2374 et l'édition.

TEXTE

(*Luc 13.20-26*)

Colonne 1

[20] *Եւ դարձեալ ասէ. ումի [1] նմանեցուցից զարքայութիւնն [2] այ [3]. [21] նման [4] է խմորոյ զոր առեալ կնոջ [5] թաքոյց ի գրիւս [6] երիս [6] ալեր [6]. մինչեւ խմորեցաւ ամենայն.*

[22] *Եւ չրջէր ընդ քաղաքս եւ ընդ գեւղս [7] ուսուցանէր. եւ ճանապարհ արարեալ յեմ [8].*

[23] *Ասէ ոմն ցնա. եր [9]. եթէ [10] սակաւք [11] իցեն որ ապրելոց իցեն [12]. Եւ նա ասէ ցնոսա.*

[24] *Ջանացարուք [13] մտանել ընդ նեղ [14] դուռն [14].*

Colonne 2

Ասեմ ձեզ. զի բազումք խնդրեսցեն [15] մտանել· եւ ոչ կարասցեն [16].

[25] *Յորմէ հետէ մտցէ տանուտէրն եւ փակեսցէ [17] զդուռնն [17]. եւ սկսանիսջիք [18] կալ արտաքոյ [19] եւ բախել զդուռնն [20]. եւ ասել եր եր [21]. բայց մեզ.*

Եւ պատասխանի տուեալ ասիցէ [22] ձեզ [23]. ոչ գիտեմ զձեզ ուստի [24] էք [24].

[26] *Յայնժամ սկսանիսջիք [25] ասել. կերաք առաջի քո եւ արբաք. եւ ի հրապարակս մեր*

NOTES

1. Pronom interrogatif «à qui?», sans le signe d'interrogation, comme dans le 6200; 2374 et l'éd. ont le point d'interrogation : ՞ումմ.

2. Avec l'article défini, comme dans 6200 (et dans le texte grec), contrairement au 2374 et à l'édition. Il semble que l'article soit justifié par la présence du groupe nominal *արքայութիւն Աստուծոյ* «le royaume de Dieu» au v. 18 qui précède. Une enquête dans les évangiles serait utile.

3. Les trois mss. o.՚t cette abréviation = *Աստուծոյ* «de Dieu», gén.; ses deux capitales sont de même taille.

4. Ce mot n'est pas le premier mot d'un nouveau verset, comme dans 2374, contrairement au 6200 et à l'éd.

5. Seul 10680 a cette forme fautive կնւոջ, au lieu de *կնոջ* normal et habituel, gén. sg. de *կին* «femme»; c'est sans doute une contamination du type *տեղի* «place», gén. *տեղւոջ*. Dans son analyse «Le génitif en *-oj* des noms de parenté en arménien moderne» (Meillet, Études ..., t. II, p. 50) et là-même dans l'explication de la flexion du nom *կին*, Meillet ne signale pas կնւոջ, tout en trouvant que *կնոջ* est «énigmatique» pour la grammaire comparée (cf. *Esquisse*, § 52); կնւոջ est donc à corriger en *կնոջ* dans 10680, sans le prendre pour une forme archaïque attestant l'ancienneté du manuscrit. — Le ms. 6200 a l'orthographe fausse կնոչ au lieu de *կնոջ*; c'est la seule fois, nous communique personnellement M. B. Künzle, que le scribe, entraîné sans doute par sa prononciation occidentale, a écrit չ *č՚* pour ջ *j*. D'ailleurs les sonores finales ont tendance à s'assourdir.

6. *Divergence de construction grammaticale* : en face de la lecture *թաքոյց ի գրիւս երիս ալեր* «elle cacha dans trois setiers de farine» du 10680, correspondant au texte grec ἔκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, les mss. 6200 et 2374, l'éd. et, ainsi, d'autres manuscrits ont *թաքոյց յալեր երից գրուաց* «elle cacha dans de la farine de trois setiers». Dans les trois pages collationnées du ms. 10680, c'est l'une des plus importantes divergences entre les mss. 2374, 6200 et celui-ci, bien que le sens en soit le même au fond. — La construction *ի գրիւս երիս ալեր* «dans trois setiers de farine» du 10680 se retrouve littéralement dans Mt 13.33 de l'éd. et du ms. 2374; dans le ms. 6200 les folios de Mt 11.9-Mt 13.38 manquent. On trouve dans la Bible arm. des témoignages de la même construction : *թրեա գրիւս երիս ալեր* «pétris trois setiers de farine» (Gen 17.6), *գրիւ մի նաչհոյ* «un setier de farine fine» (4 R 7.1), *գրուի միոյ նաչհոյ* «d'un setier de farine fine» (Lév 5.11). Ainsi le nom de la matière se met très souvent au génitif comme complément du nom de la mesure, mis au cas régi par le verbe ou la syntaxe de la phrase : cf. *K՚erakanut՚iwn haykaznean lezui*, 1895, p. 247, 5[e] règle. La construction *թաքոյց յալեր երից գրուաց* «cacha dans de la farine de trois setiers» peut-elle être correcte? Le verbe *թաքոյց* «cacha» de cette phrase peut prendre des compléments soit mis à l'accusatif, comme dans Jér 13.4-5, Pr 19.24-26 et 26.15, Job 18.10, soit au «locatif» = préposition *i* + datif singulier, comme dans Lév 13.42, 3 R 17.14 et 18.4, Ps 118.11, Job 18.10, Mt 25.25; le complément au locatif singulier *յալեր* «dans de la farine» pouvant être régi par le verbe *թաքոյց* «cacha», la lecture des mss. 6200 et 2374 est donc correcte *grammaticalement*. Cela reste donc une question de texte.

7. Les mss. 10680 et 6200 ont l'acc. pl. *գեւղս* «villages», le 2374 a la forme *գեաւղս* du même cas. L'éd. de Venise a *գեօղս* qui n'est autre que *գեաւղս* dont le groupe —աւ— est remplacé par la lettre médiévale օ, ce qui est inadmissible dans l'orthographe des textes en arménien *classique* comme la Bible (sauf l'Apocalypse). L'édition de Constantinople (= éd. 1929 de Vienne) a la forme *գեղս*. Laquelle choisir? Les formes du nom. sg. et pl., par là-même celles de l'acc. sg. et pl. du nom *գիւղ* «village» sont déroutantes par leur multiplicité dans les manuscrits et, par conséquent, dans les ouvrages de grammaire, même dans les meilleures :

c'est qu'on ne connaît pas l'étymologie de ce nom (*Esquisse*, p. 85, Adjarian, *Dict. étym. de l'arm.*, s.v. գիւղ). Dans la très bonne grammaire nommée ci-dessus (v. la n. 6), p. 27, on lit : nom. sg. գիւղ ou գեւղ ou գեղ, mais à l'acc. զգիւղ seulement; nom. pl. գիւղք ou գեղք, mais acc. pl. զգիւղս seulement; dans *Altarmenisches Elementarbuch* de Meillet, p. 58 : « գեւղ 'Dorf' (auch գեաւղ oder գիւղ geschrieben) ... Plur. Nom. գեւղք, Akk. Lok. գեւղս »; *Dict. étym. de l'arm.* : « գիւղ et aussi գեւղ, գեաւղ, գեօղ et dialectal գեղ ».

L'édition de la Bible arm. de 1895 à Constantinople (= Vienne, 1929) a été présidée principalement par Madatia Karakachian, l'un des découvreurs de l'arménien classique; s'il a adopté l'acc. pl. գեղս, ça a été sans doute par analogie de certaines formes casuelles du type աղբեւր et գեւղ, gén. sg. աղբեր et գեղի, acc. pl. աղբերս et գեղս (nom. pl. աղբերք et գեղք); l'analogie de la flexion de ses deux types de noms s'arrête là, car l'instr. sg. et les cas obliques de գեւղ suivent la déclinaison en ի du type բան, բանի, բանիւ, բանից : գիւղիւ, գիւղից, գիւղիւք. Ainsi pourraît-on rejeter la forme d'acc. pl. գեղս comme étant celui de la forme dialectale գեղ au nom. sg., issue sans doute de գեւղ, գեաւղ ou գիւղ. Il nous semble qu'on pourrait rejeter également la graphie գեաւղ comme non justifiée par la flexion de ce nom. On retiendrait գիւղ et գեւղ *, se trouvant ainsi devant le choix difficile des diphtongues եւ/իւ, comme pour le choix de աղբեւր ou աղբիւր, եւղ ou իւղ etc. : v. Meillet, ELPh Arm, II, p. 307-311 : *Alternance* եւ : իւ, où il est dit : « Il faut mettre tout à fait à part le mot գեւղ, pour lequel les plus anciens manuscrits hésitent entre գեւղ et գեաւղ; ainsi Mc XIV, 32, գեւղն, 369 d'Etchmiadzin [ms. 311], mais գեաւղն ms. de Moscou [6200], et mss. 229 [2374], 257 [288], 260 [275], 363 [3793] d'Etcmiadzin » (p. 309). On verra plus clairement sans doute lorsqu'on connaîtra avec plus ou moins de certitude l'étymologie de ce mot. Pour la graphie de եւ ou իւ devant ղ, voir les notes 18 et 19 de la première page ci-dessus : ուղիղ, ուղիւղ, ուղեւղ չաւիղ, չաւիւղ, չաւեւղ. En tout cas, nous préférons la graphie գիւղ pour l'arménien classique : v. Ed. Ałayan, *Grabari k'erakanut'yun* [Grammaire d'arménien ancien], t. I, livre 1, p. 108-110. Notons qu'on a le nom *giwłak'ałak'* « village-ville ».

8. 10680 et 6200 ont յէնս = յերուսաղէմ, 2374 յեէնս = յերուսաղէմ. On préférerait la graphie յեմ = յերուսաղէմ ; la graphie յէնս atteste une confusion des phonèmes է et է.

9. 10680, 2374 ont տ֊ր = տէր (éd.) « maître, seigneur » comme dans le texte grec; 6200 déf.

10. Dans les trois manuscrits, la lettre finale de cette conjonction est clairement –է. On sait que Meillet considérait comme anciennes les formes թէ et եթէ : « Le *t'e* թէ 'que' des plus anciens manuscrits devient au moyen âge թէ, forme qui a passé dans les textes umprimés » (*Esquisse*, p. 45; ELPh Arm, II, p. 29, note). D'après les linguistes d'Érévan, dont nous partageons l'avis sur cette orthographe, la graphie en –է final de ces deux mots est fausse, ayant résulté de la confusion des timbres des phonèmes է et է.

11. Dans 2374 et l'éd., on a սակաւք, avec le signe d'interrogation.

12. Le 6200 a են, en face de յգեն du 2374 et de l'éd. : c'est cette seconde forme, un subjonctif, qui conviendrait mieux ici.

13. Dans 10680, 6200 et 2374, les scribes n'ont pas passé à la ligne ni usé d'une majuscule pour annoncer un nouveau verset.

14. En face de l'ordre des mots ընդ նեղ [1] դուռն [2] « par (la) porte étroite », sans l'article défini, en face du texte grec : διὰ τῆς στενῆς θύρας, 6200, 2374 et l'éd. ont l'ordre ընդ դուռն [2] նեղ [1] (sans article défini) mais au même sens fondamental; dans le premier ordre, l'adjectif նեղ « étroit » précède le nom qualifié դուռն « porte », dans le second il suit le nom laissé aussi son article défini. La même idée de « porte étroite » se retrouve dans Mt 7.13, où l'éd. a cette fois l'ordre du 10680 signalé ici : ընդ նեղ [1] դուռն [2], le 6200 a ընդ նեղ դուռնն, le 2374 ընդ նեղ դուռն.

---

* Qui serait correct s'il l'on accepte l'alternance *ew/iw*, comme *ewł* au Nom. et *iwłoy* au Gén.-dat.

C'est pourquoi nous préférons la lecture de 10680, bien que syntaxiquement les deux ordres de mots soient corrects, dans Lc 13.24.

15. Le 6200 a la forme fausse խնդրեսցին (passif), au lieu de l'actif *խնդրեսցեն*, seul correct.

16. Le 6200 n'a pas la phrase *եւ ոչ կարասցեն* «et ils ne pourront pas» du 2374, de l'éd. et du 10680.

17. La lecture *փակեսցէ զդուռնն* de 2374, 10680 et de l'éd. signifie «il fermera la porte». Dans 6200 on lit փակեցի *դուռնն* : mais փակեցի est à corriger *փակեսցի*, et le bout de phrase signifiera «la porte sera fermée», à la forme passive.

18. 6200 et 2374 ont *սկսանիջիք*, l'éd. a *սկսանիցիք*, 10680 սկսանիսջիք. La lecture de l'édition signifie «vous commencerez, vous vous serez mis à», 2e pers. pl. du subj. présent ou du futur I : c'est la forme normale et habituelle, formée du thème de présent սկսանի– et de la désinence –ցիք. La forme en –ջիք (*սկսանիջիք*) de la même personne de ce temps, qu'on lit dans 6200 et 2374, est régulière, mais moins fréquente dans les évangiles, car sa désinence –ջիք est propre à la même personne du subj. aoriste ou du futur II qui, lui, est formé du thème d'aoriste, qui serait սկս– pour le verbe *սկսանիմ* «commencer».

La graphie սկսանիսջիք du 10680 *est absolument fausse* à cause de son –u– avant la désinence –ջիք; si c'est par inadvertance, elle s'est répétée dans la même forme au v. 23 (v. n. 25). Ou bien serait-elle une correction malencontreuse d'un réviseur qui aurait été influencé par des formes correctes de futur II du type *սկսջիք* (de *սկսանիմ*) ou plus encore *խաւսեսջիք* de *խաւսիմ* «parler», les verbes étant du même groupe et de même conjugaison. Cette faute répétée atteste que le ms. n'est pas du VIIe s.

19. 6200 a l'orthographe fausse արտաո au lieu de *արտաքոյ* : la faute a résulté de ce que la lettre finale –յ avait cessé d'être prononcée à l'époque de la copie du manuscrit, en 887.

20. 6200 a l'accusatif *զդուռն*, sans l'article défini, qui serait nécessaire ici, car le nom (զ)դուռնն, avec l'article, avait été déjà employé auparavant dans le même verset.

21. Abréviations dans les trois mss. à lire *տէր տէր* «seigneur, seigneur»; leurs deux capitales sont de taille égale.

22. 6200 a le subjonctif aoriste ou le futur II *ասասցէ*, en face du subj. présent ou du futur I *ասիցէ* des deux autres mss. et de l'édition; le sens fondamental est le même, mais l'aspect perfectif de l'action ferait préférer *ասասցէ*.

23. 6200 n'a pas *ձեզ* «à vous».

24. 6200 n'a pas *ուստի էք* «d'où vous êtes».

25. La graphie սկսանիսջիք du 10680, comme la même lecture du v. 25 de ce même manuscrit (v. n. 18), est fausse, en face de la forme correcte *սկսանիջիք* de 6200, et 2374 et de l'édition; son –u– devant la désinence –ջիք est superflu.

3.

Analyse de Luc 24.52-53 (*Ējmiacin*, 1976, XII, p. 50)

TEXTE

Colonne 1 (la colonne 2 est vide de texte évangélique).

[52] *Եւ նոցա երկիր պագեալ նմա. դարձան յԵ*[26] *ուրախութեամբ մեծաւ.*

[53] *Եւ էին*[27] *ի տաճարին Հանապազ*[28]. *գովեին*[27] *եւ աւրհնեին*[27] *զաձ*[29].
Ամետարան ըստ Ղուկայ.

NOTES

26. Abréviation à lire յէրուսաղէմ ; 6200 a ←յէմ = յէրուսաղէմ, 2374 ←յէէմ = յէրուսաղէմ, respectivement dans Luc 13.22 : voir n. 8 ci-dessus. Encore une confusion des phonèmes է et է.

27. Ces formes de la 3e pers. pl. de l'imparfait d'un verbe en է pris ici à la voix passive, donc d'un verbe en ի sont orthographiées nettement en –է– dans les trois mss., en face de celle en –է– des textes imprimés. Voir à ce sujet la note 31 de Marc 1.3 où l'on a l'orthographe correcte en –է–.

28. Dans 6200, 2374 et l'éd., cet adverbe, signifiant «toujours», suit immédiatement le verbe էին (lire էին) «ils étaient», comme en grec : ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ : nous préférons cet ordre.

Les témoignages de la Bible montrent que l'adverbe համապարփ peut se placer soit avant soit après le verbe qu'il détermine, même s'il en est séparé par un ou des compléments ; mais comme il est suivi de verbes juxtaposés dans ce verset et auxquels il peut se rapporter, comme à էին «ils étaient», bien qu'il en soit séparé par un point, les traducteurs ne l'auraient-ils pas placé immédiatement après ce dernier, comme dans le texte grec? l'esprit de l'arménien ne les astreignait pas à cet écart par rapport à loriginal grec qu'ils respectent.

29. Abréviation dans les trois mss., à lire աստուած « Dieu », acc. sg.

Conclusion partielle

En comparant l'écriture des deux mss. corrects 2374 et 10680 sous la plume du scribe B pour Luc 13.20-25 et 25.52-53, on remarque les résultats suivants, en ne tenant compte que de leurs divergences ; le signe (+) indique les formes correctes, le signe (—) les fausses :

[*voir page suivante*]

Les résultats de la comparaison des divergences des deux mss. montrent que le 2374 l'emporte encore sur l'autre, soit par son orthographe (+ 9 : + 4 et — 0 : — 5), soit, notamment, par ses formes grammaticales correctes (+ 9 : + 6 et — 0 : — 3) : alors que toutes les formes grammaticales du 2374 sont correctes, le 10680 a trois fautes grossières : կնւոջ pour կնոջ et սկսանիսջիք répété pour սկսանիջիք ou սկսանիցիք. *On ne pourrait pas donc, nous semble -t-il, faire remonter au VII*e *siècle le ms. 10680, alors que le correct 2374 est de 989.*

Tableau comparatif des mss. 2374 et 10680 (L 13.20-26, 24.52-53)

Ms. 2374			*Ms. 10680*		
Notes	*Texte*	*Orthog.* *Gram.*	*Texte*	*Orthog.*	*Gram.*
2 *զարքայութիւն*		+ ?	*զարքայութիւնն*	+	?
5 *կնոջ*		+ +	*կնւոջ*	—	—
6 *յալեր երից գրուայ*	?	+ +	*ի գրիւս երիս ալեր*	? +	+
7 *գեաւղս*		? +	*գեւղս*	?	+
8 *յէ̄ն*		+ +	*յէ̄ն*	—	+
14 *ըղդ դուռն նեղ*	?	+ +	*ըղդ նեղ դուռն*	? +	+
(Simple différence d'ordre de mots)					
18 *սկսանիջիք*		+ +	*սկսանիսջիք*	—	—
25 *սկսանիջիք*		+ +	*սկսանիսջիք*	—	—
26 *յէ̄ն*		+ +	*յէ̄ն*	—	+
27 *եին հանապազ ի տաճարին*	?	+ +	*եին ի տաճարին հանապազ*	? +	+
(Simple divergence d'ordre de mots)					
Total	+ : **9**	+ : **9**	+ : **4**	+ : **6**	
	— : **0**	— : **0**	— : **5**	— : **3**	

4.

Analyse de la 3e page, scribe C (*Ējmiacin*, **1976, XII, p. 49**)

Jean 4.17 (*moins cinq mots du début*) — **24**

Ecriture en capitales arrondies, en deux colonnes de 18 lignes de longueur égale. Les majuscules initiales des versets sont moins grandes et moins fantaisistes que chez les deux autres scribes.

Nous tiendrons compte des lectures du ms. correct 2374 et de l'édition : les chapitres I-IV 1-2 de l'évangile selon Jean sont tombés dans le ms. 6200.

TEXTE

Jean 4.17 (*moins cinq mots du début*) — **24**

Colonne de gauche

[17] *ասացեր թէ* [1] *չիք իմ այր.* [18] *զի հինգ այր փոխեալ է քո. եւ զոր այժմն ունիս չէ քո այր. զայդ արդար ասացեր.*

[19] *Ասէ ցնա կինն. տէր* [2] *թուի ինձ թէ* [1] *մարգարէ իցես դու.*

[20] *Հարքն մեր ի լերինս յայսմիկ երկիր պագին եւ դուք ասէք եթէ* [3] *ԷՏՆ* [4] *եւեթ է* [5] *տեղի ուր արժան իցէ. երկիր պագանել* [6].

[21] *ասէ* [7] *ցնա Յս* [8] *կին դու Հաւատա* [9] *ինձ Զի եկեսցէ* [10] *ժամանակ յորժամ ոչ ի լերինս յայսմիկ եւ ոչ ՅԵՏ* [11] *երկիր պագանիցեն Հաւր.*

Colonne de droite

[22] *Դուք էրկիր* [11a] *պագանէք որում ոչն գիտէք. մեք երկիր պագանեմք որում գիտեմքն. զի փրկութիւն Հրէից* [12] *է.*

[23] *այլ* [13] *եկեսցէ* [14] *ժամանակ. եւ այժմ իսկ է. յորժամ ճշմարիտքն երկրպագուք երկիր պագանիցեն Հաւր* [15] *Հոգւով և ճշմարտութեամբ.*
Քանզի եւ Հայր [16] *այնպիսի երկրպագուս իւր խնդրէ.*

[24] *Հոգի է ԱԾ* [17]. *եւ երկրպագուացq* [18] *նորա հոյգւով* [19] *եւ ճշմարտութեամբ պարտ* [20] *է* [20] *երկիր պագանել.*

NOTES

1. Les deux mss. ont cette orthographe, l'éd. a *թէ*. A ce sujet v. cidessus L 13.23, n. 10.

2. Abréviation, en capitales de taille égale, à lire *տէր*.

3. Le 2374 a *թե*, l'éd. *թէ*; *թե* ou *թէ* est synonyme de *եթե* ou *եթէ*.

4. Abréviation, en capitales de taille égale, à lire *երուսաղէմ*, nominatif, en face duquel le 2374 a l'abréviation *յԷՄ* = *յերուսաղէմ* (*յերուսաղէմ*), un locatif que nous préférons, comme dans l'édition. Cette divergence de forme casuelle change naturellement la fonction de ce nom de lieu dans la phrase. En effet, selon la lecture *երուսաղէմ* du 10680, la phrase երուսաղէմ *եւեթ է տեղի* * signifie «*Jérusalem* seul est le lieu». Mais selon la lecture du ms. 2374 et de l'édition, la phrase յերուսաղէմ *եւեթ է տեղի* signifie «*à Jérusalem* seul est le lieu», et son locatif correspond à celui du texte grec : ἐν Ἰεροσολύμοις, et de la Vulg. : «Jerosolymis est locus», à la traduction près du restrictif arménien *եւեթ* «seul, seulement».

5. Le ms. 2374 a la fausse orthographe *է*, qui se prononçait *e* en 989.

6. C'est une fausse lecture au lieu de l'infinitif *պագանել*, comme on l'a dans le ms. 2374 et l'édition. La fausse orthographe պագանեալ atteste seulement que le scribe prononçait déjà *e* la diphtongue եա, ce qui est la prononciation médiévale (Meillet, ELPh Arm, II, p. 304-305); cf. 1re page, n. 34.

7. Le scribe du 10680 n'a pas passé à la ligne, contrairement à celui du 2374.

8. Abréviation dans les deux mss., en capitales de taille égale, à lire *յիսուս*.

9. En face de cette forme correcte, le 2374 a հաւատայ, où le *–յ* final de l'impératif singulier est inutile après la voyelle *–ա–*. Si ce n'est pas une inadvertance, c'est une correction malencontreuse d'un réviseur qui savait que la voyelle *–ա* finale était habituellement suivie de *–յ*; mais il avait oublié que cela ne concernait pas les impératifs singuliers en *–ա* (et en *–ո*), comme *հաւատա* «crois» (de *հաւատալ*) ou *գրեա* «écris» (de *գրել*).

10. Au lieu de cette forme considérée correcte, *եկեսցէ*, avec *–ս–*, le 2374 a l'orthographe եկեցէ (très souvent selon la communication de M. B. Künzle) comme 3e personne du singulier du subjonctif aoriste ou du futur II du verbe *գալ* «venir». Les formes habituelles de ce temps,

* On s'attendrait à *տեղին*, avec l'article défini.

enseignées dans toutes les grammaires, sont *եկից, եկեսցես, եկեսցէ, եկեսցուք, եկեսջիք, եկեսցեն*, avec *–u–* ; sauf la 1re pers. sg., les autres sont restées «énigmatiques» pour Meillet (cf. ELPh Arm, II, p. 319 et *Esquisse*, p. 135). L'énigme de ces formes personnelles est que leur *–ես–*, devant les désinences *–ցես, –ցէ, –ցուք, –ջիք, –ցեն*, est inexplicable, contrairement à celui des verbes tels que *գրել — գրեաց–* : *գրեսցես, գրեսցէ* ··· ; «Il est donc curieux, dit Meillet, de noter que ces formes si singulières [sans *–u–*. M.M.] ont dans les manuscrits les plus corrects une variante» (Meillet, Études..., II, p. 319). Voici la conclusion hypothétique de Meillet : «Une forme qui apparaît ainsi d'une manière plus ou moins régulière dans les manuscrits les plus corrects a plus de chances d'être celle du texte primitif que *եկեսցես*, etc. ; car la forme de la vulgate [arménienne. M.M.] est évidemment suspecte d'avoir été influencée par le type normal *սիրեսցես* etc. et l'on conçoit bien que la flexion, unique dans son genre, *եկեցես*, etc., ait été altérée en *եկեսցես*, etc., tandis que le fait inverse ne s'expliquerait pas» (*ibid.*, p. 320). Meillet n'omet pas de rappeler que «le type normal *սիրեսցես* lui-même est remplacé par սիրեցես [forme fautive à cause de l'absence du *–u–* M.M.] dans certains manuscrits» (*ibid.*, p. 320). L'énigme remarquée et posée d'une manière savante par le grand arméniste reste telle quelle pour le moment, et nous partageons son avis.

11. Cette abréviation, *յՀՏ* dans 2374, en capitales de taille égale, est à lire *յԵրուսաղէմ* «à Jérusalem», un locatif.

11a. Fausse orthographe pour *երկիր* ; confusion des phonèmes *ե* et *է*.

12. *Divergence textuelle* : en face de ce gén.-dat. pl., le 2374 et l'éd. ont l'ablatif pl. *ի Հրէից* «ex Judaeis», correspondant au ἐκ τῶν Ἰουδαίων du texte grec. Il va sans dire que le bout de phrase concernant le salut aura des nuances de sens selon le gén.-dat. du ms. 10680 : *զի փրկութիւն հրէից է* «car le salut est *aux Juifs*», et selon l'ablatif : *զի փրկութիւն ի հրէից է* «car le salut (vient) *des Juifs* — quia salus *ex Judaeis* est». Notons que dans Is 2.3 arm., on lit deux ablatifs (pour la source du salut?) : *զի ի Սիոնէ ելցեն աւրէնք եւ բան տեառն յԵրուսաղէմէ* «car les lois sortiront *de Sion* et la parole du seigneur (viendra) *de Jérusalem*». Les deux lectures *Հրէից* (gén.-dat.) et *ի Հրէից* (abl. pl.) des deux mss. arméniens étant grammaticalement corrects et acceptables, il appartient aux exégètes de trancher des nuances qui en découleraient. Mais il semble que l'ablatif conviendrait mieux, le salut étant venu finalement de Jésus né de Juifs, le grec ayant un sens d'ablatif*.

13. Il nous semble que la lettre finale de ce mot est *–լ* : une tache cache quelques caractères ; le ms. 6200 et 2374 ont *–ղ*, comme plusieurs autres mss. dans l'orthographe de ce mot : cf. Meillet, Études ..., II, p. 151-154, *Remarques sur les* **1** *de l'arménien classique*. Mais *այլ* et *այղ* ont le même sens de «mais», les textes imprimés ont *այլ* : c'est une question d'orthographe et de phonétique.

14. En face de cette forme à *–u–*, le 2374 a եկեցէ, fidèle à lui-même, comme dans le v. 23 : voir n. 10 ci-dessus. Le 6200 et l'édition, naturellement, ont *եկեսցէ*, avec *–u–*, forme considérée correcte de nos jours.

15. Seul le ms. 6200 a *Հաւրն* «au père», datif muni de l'article *–ն* défini correspondant à l'article du texte grec ici. On a le datif indéfini *Հայր* à la fin du v. 21, qui fait défaut au ms. 6200 dont ces feuillets sont tombés.

16. Nom. sg. sans l'article défini *–ն* dans les trois mss. et l'éd.

17. Abréviation à capitales de même taille, à lire *Աստուած*.

18. Cet datif pluriel a l'article défini *–ն* dans le ms. 6200, 2374 et l'éd., comme dans le texte grec. Cet article renverrait soit au nom. pl. *ճշմարիտքն երկրպագուք* «les vrais adorateurs»,

---

* Notons que par suite d'une accumulation de quatre [*i*], le *ի* pouvait tomber dans *զի փրկութիւն (ի) Հրէից է*.

groupe nominal où c'est l'adjectif qui a pris l'article, ce qui est correct aussi, soit à l'acc. pl. sans article défini : *այնպիսի երկրպագուս* «de tels adorateurs», du v. 23.

19. Cet instrumental singulier est à corriger en հոգւով, comme dans 6200, 2374, l'éd. et dans la grammaire : c'est le nom *հոգի* dont l'instr. sg. հոյգւով est une déformation de prononciation au lieu de *հոգւով* : effet de palatalisation qu'on remarque dans les dialectes de certaines régions, comme dans celle de Van.

20. Seul le ms. 6200 a placé cette expression *պարտ է* «il faut», litt. «devoir est», immédiatement *avant* l'instrumental *հոգւով* (*և ճշմարտութեամբ երկիր պագանել*) «adorer avec esprit et vérité»; l'ordre des mots dans 2374, 10680 et l'édition correspond à celui du texte grec. Cela n'influe pas sur le sens.

Conclusion partielle

Tableau comparatif des mss. 2374 et 10680 concernant Jn 4.17-24

	Ms. 10680				*Ms. 2374*			
Notes		*Texte*	*Orthog.*	*Gram.*		*Texte*	*Orthog.*	*Gram.*
3	*քե*	?	—	+	*եքե*	?	—	+
4	*յէս*	?	—	+	*եէս*	?	+	+
5	*ե*		—	+	*է*		+	+
6	*պագանել*		+	+	*պագանեալ*		—	—
9	*հաւատայ*		—	+	*հաւատա*		+	+
10	*եկեցէ*		—	+	*եկեսցէ*		+	+
11	*յէս*		—	+	*յես*		+	+
110	*երկիր*		+	+	*էրկիր*		—	+
12	*ի հրէից*	?	+	+	*հրէից*	?	+	+
13	*այդ*		?	+	*այլ*		?	+
14	*եկեցէ*		—	+	*եկեսցէ*		+	+
18	*երկրպագուացն*		+	?	*երկրպագուաց*		+	?
19	*հոգւով*		+	+	*հոյգւով*		—	+
Total :		+	**5**	**12**	Total :	+	**8**	**11**
		—	**7**	**0**		—	**4**	**1**

La comparaison des résultats montre que les deux manuscrits se valent à peu près pour l'orthographe et la grammaire. Par rapport aux deux pages précédentes, cette égalité dépend sans doute de l'écriture de ce scribe C.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Dans la mesure où l'examen sur la reproduction des trois pages et de deux versets du ms. 10680 nous permet de conclure, il nous semble qu'il appartient à une branche de la famille du manuscrit correct 2374 daté de 989. Son texte peut être considéré comme bon, et on en tiendra compte pour une édition critique de l'Évangile arménien, comme ceux signalés par Meillet et auquel nous rendons hommage. Quant à son âge, nous doutons fort qu'il soit du VII[e] siècle : à notre avis, ils serait des IX[e]-X[e] siècles. En effet, par ses fautes d'orthographe et de formes grammaticales fausses, telles que զճանապարս (զճանապարհս), ուղեւղ (ուղիղ), չաւեւղ (չաւիղ), ամենիքեան (ամենեքեան), խաւստովանեալ (խոստովանեալ), սգեցեալ (զգեցեալ), կնոջ (կնոջ), սկսանիսջիք (սկսանիջիք, սկսանիցիք), յէրուսաղէմ (յերուսաղէմ), պագանեալ (պագանել), էրկիր (երկիր), Հոյգւով (Հոգւով) (les formes correctes sont entre parenthèses), il ne laisse pas l'impression d'avoir été copié au VII[e] siècle, la traduction de l'Évangile ayant été faite dans la première moitié du V[e]. Et tant de fautes dans trois pages et deux versets! D'autre part, son texte laisse à désirer sur certains points : mais cette question exige un examen plus approfondi et comparé. Bref, nous préférons le ms. 2374.

Eine bemerkenswerte Stelle im armenischen Glaubensbekenntnis:

Credimus et in Sanctum Spiritum qui descendit in Jordanem proclamavit missum

von

GABRIELE WINKLER

Das armenische Symbolum zeigt eine engè Verwandtschaft mit der dem Athanasius fälschlich zugeschriebenen ἑρμηνεία εἰς τὸ [Νικαίᾳ] σύμβολον und dem zweiten Symbol des Epiphanius, das an den *Ancoratus* angefügt ist, ferner mit der ἔκθεσις πίστεως, die Basilius zugeschrieben wurde.

Über die Reihenfolge der Abhängigkeit dieser Redaktionen ist viel geschrieben und gestritten worden (wobei das armenische Credo meist in wenig verläßlichen Übersetzungen nur am Rande in die Untersuchungen miteinbezogen wurde). So plädierte Kattenbusch z.B. dafür, daß die Urgestalt des armenischen Credos in der Ekthesis greifbar würde[1], während Hort das Armeniacum für den ursprünglichen Text ansah[2], und Caspari wiederum argumentierte für Epiphanius[3]. Catergian meinte in der Hermeneia die Frühform des Armeniacums zu erkennen[4], was von Ter-Mikelian bestritten wurde[5]. Bei Weber[6] und Ter-Mikelian wird das Glaubensbekenntnis nur

---

[1] F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol* I (Leipzig 1894), S 279 Zum armenischen Glaubensbekenntnis s. ebenso die Übersicht in A. Hahn u. G.L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. Dritte vielfach veränderte Auflage mit einem Anhang von A Harnack* (Hildesheim 1962 = Nachdruck d. Ausgabe von Breslau 1897), S. 134ff. Freundlicherweise wurde mir Hahn's ausgabe durch Fr. Ivan Havener (St John's University) zur Verfügung gestellt

[2] F. J. A. Hort, *Two Dissertations*: I. *On* ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΘΕΟΣ *in Scripture and Tradition*, II. *On the »Constantinopolitan« Creed and Other Eastern Creeds of the Fourth Century* (Cambridge/London 1876), S. 116ff.

[3] C.P. Caspari I, S. 1-72 zit. in Kattenbusch I, S. 273ff.; Hort, S. 116-123; s. zudem den Überblick in Hahn, S. 154.

[4] J. Catergian, *De fidei symbolo quo Armenii utuntur observationes* (opus posthumum, Wien 1893). Diese kleine Schrift wurde bereits 1870 niedergeschrieben.

[5] A. Ter-Mikelian, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom IV. bis XIII. Jahrhundert)* (Leipzig 1892), S. 23.

[6] S. Weber, *Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Ein Beitrag zur christlichen Kirchen- und Kulturgeschichte* (Freiburg 1903), S. 199ff., 330ff., 485, 491ff.

nebenbei in ihren Untersuchungen über die Geschichte der armenischen Kirche gestreift, wobei Ter-Mikelians Aussagen über das armenische Symbol im großen ganzen nur insoweit von Belang sind, als in den Fußnoten auf wichtige frühe armenische Zeugen, wie z.B. Faustus von Byzanz[7], hingewiesen wird, die bei Catergian verschwiegen worden sind[8].

In diesem Artikel werden wir nicht auf das Problem des Abhängigkeitsverhältnisses des *gesamten* Texts näher eingehen, sondern uns ausschließlich dem eigentümlichen Einbezug der Herabkunft des Heiligen Geistes in den Jordan innerhalb des Credos der armenischen Kirche zuwenden. Die Besonderheit des Armeniacums liegt eben darin, daß es im Unterschied zu den anderen Redaktionen ein tatsächlich verwendetes Symbolum darstellt, das sich ausschließlich in der armenischen Kirche erhalten hat, und in der von uns zu untersuchenden Stelle eine äußerst frühe Schicht greifbar wird, wie ich hoffe beweisen zu können.

Der relevante, volle Text, der hier näher analysiert werden soll, lautet folgendermaßen:

1. *Հաւատամք և ի սուրբ Հոգին յանեղն և ի կատարեալն*	1. *Credimus et in Sanctum Spiritum increatum et perfectum*
2. *որ խօսեցաւ յօրէնս և ի մարգարէս և յաւետարանս*	2. *qui locutus est in lege et in prophetis et in evangeliis*

[7] Faustus von Byzanz (P'awstos Bowzandaci) bringt in seiner Geschichte der Armenier (IV, 5) eine Rede des Katholikos Nersēs d. Gr. (353-373) gegen den Kaiser Valens, die eine *professio fidei* beinhaltet. Überraschenderweise haben es eine Reihe von Armenologen nicht der Mühe wert erachtet, den gesamten Text in der Übersetzung zu bringen: Weber (*op. cit.*, 332) klammerte den letzten Teil, i.e. die Stellen über den Heiligen Geist aus; J.-B. Emine (*Faustus de Byzance*, in: Langlois I, S. 240) äußerte in seiner Übersetzung die Ansicht. *Le discours de Nersès à l'empereur est une profession de foi orthodoxe que nous n'avons pas cru necessaire de reproduire ici*; und Ter-Mikelians Angaben erschöpfen sich in zwei mageren Fußnoten. Erstaunlicherweise ist bei der deutschen Übersetzung von M. Lauer (*Des Faustus von Byzanz Geschichte der Armenier* [Köln 1879], S. 62) keine Rede von einem Symbol Sollte dieser Übersetzung ein anderer armenischer Text zugrunde liegen? Leider konnte ich die Zuverläßigkeit der Übersetzung Webers und Lauers nicht nachgehen, da ich keine armenische Ausgabe des Faustus in den USA zur Hand hatte.

[8] Ebensowenig ging Catergian auf die Spuren eines Glaubensbekenntnisses in Elišē (Synodalbrief des Jahres 449) und in Yovhannēs Mandakuni (Reden) ein; cf. dazu Ter-Mikelian, S. 26 Anm. 1 u. 2. Wie bereits Kattenbusch (I, S. 317, 318) mit leisem Vorwurf anmerkte, ist Catergian bei allem Eifer für die Forschung das Mißtrauen gegen die nicht-unierten Armenier doch sichtlich in die Quere gekommen. Möglicherweise mag gerade dieses Vorurteil gegen seine von Rom getrennten Landsleute des an sich großen Gelehrten zur Ausschaltung der frühen armenischen Quellen beigetragen haben.

Zu den ältesten Zeugen für das armenische Glaubensbekenntnis sind ferner Łazar P'arpeci, Koriwn und Agathangelos zu zählen, s. vor allem die sog. *Lehre Gregors* in Agathangelos (engl. Übersetzung bei R. W. Thomson, *The Teaching of Saint Gregory. An Early Armenian Catechism. Translation and Commentary* [Cambridge/Massachusetts 1970], S. 83); auch die geraffte Didaskalia in der syrischen Version des Agathangelos ist hier mit einzubeziehen; cf M. van Esbroeck, »Le résumé syriaque de l'Agathange«, *AnBoll* 95 (1977), S. 324.

3. *որ էջն ի Յորդանան*	3. *qui descendit in Jordanem*
4. *քարոզեաց զառաքեալն*	4. *proclamavit missum* [*seu : apostolum*]
5. *և բնակեցաւ ի սուրբսն :*	5. *et habitavit in sanctis.*

Vor allem die Glieder 3 (*qui descendit in Jordanem*) und 4 (*proclamavit missum*) beinhalten diejenigen Aussagen, die von besonderem Belang sind. Nun bieten einige Codices und Ausgaben eine andere Lesart des vierten Glieds. Anstelle von *missum* (bzw. : *apostolum*) findet sich : *in apostolis* (*յառաքեալսն*). Es lohnt sich, die Eigentümlichkeit des gesamten Abschnitts im armenischen Glaubensbekenntnis in einen historischen Kontext zu stellen, und damit die Lesart des vierten Gliedes, *proclamavit missum* richtig einzuordnen. Bevor der geschichtliche Hintergrund aufgerollt wird, soll auf die unterschiedliche Fassung des vierten Gliedes in den verschiedenen Ausgaben und die problematische Wiedergabe der betreffenden Stelle eingegangen werden.

Das Problem der Textgestalt des vierten Glieds und seine Übersetzung

Das armenische *առաքեալ* kann entweder mit *apostolus* oder *missus* wiedergegeben werden. Im vierten Glied steht nun das Nomen entweder im Singular (+ Akkusativ) : *զառաքեալն* i.e. *apostolum* (*seu : missum*) oder im Plural (+ Lokativ) : *յառաքեալսն* i.e. *in apostolis*. Je nachdem ob das Nomen nun im Singular oder Plural steht, ergibt sich aus dem Kontext ein gewichtiger gedanklicher Unterschied : entweder bezieht sich nämlich die Aussage auf den Heiligen Geist, der den *Gesandten*, i.e. *Christus*, *bei seiner Taufe* im Jordan verkündete (Glied 3 + 4 bilden dann eine Einheit), oder aber auf den Heiligen Geist, der *in den Aposteln* redete und in den Heiligen wohnte (Glied 4 + 5 bilden so eine Einheit).

Sehen wir nun die verschiedenen Ausgaben und Übersetzungen der betreffenden Passage im Glaubensbekenntnis der Meßliturgie und des Taufordos durch. Im *Textus receptus*, der sog. Athanasiusliturgie in der Ausgabe von Catergian-Dashian[9] steht die Aussage des vierten Glieds im Singular : (*որ էջն ի Յորդանան* = 3) *քարոզեաց զառաքեալն*, i.e. »der hinabstieg in den Jordan verkündete den Gesandten (= Christus)«. In der Edition von New York von 1950 findet sich jedoch der Plural (+ Lokativ) *որ ... քարոզեաց յառաքեալսն* mit der englischen Übersetzung : »*who ... preached to the apostles*«[10]. In

[9] Y. Catergian (= Gat'rčean), *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen herausgegeben von P. J. Dashian* (= Y. Tašean) (in Armenisch; Wien 1897), S. 659.

[10] *Pataragamatoyç Hayastaneayç aṙak'elakan owłłap'aṙ ekeleçwoy* (armen. u. engl.; New York 1950), S. 48/49.

der Ausgabe von London 1887 wiederum ist der Singular (+ Akkusativ) gegeben, *որ ... քարոզեաց զառաքեալն* mit einer englischen Übersetzung: »*who ... preached (or proclaimed) the Apostle (or the One sent, Shiloh, Christ)*«[11]. Die gleiche grammatikalisch korrekte, jedoch sinngemaß irreführende englische Übersetzung bietet Brightman: »*who ... preached the apostle*«[12], denn man fragt sich natürlich welchen »*Apostel*« hier der Heilige Geist am Jordan verkündet haben kann; doch nur den »*Gesandten*«, d.h. den Messias! In der deutschen Übersetzung von F.X. Steck[13] und in der Wiener Mechitaristen-Ausgabe von 1935[14] ist die Aussage richtig eingeordnet worden: »Der herabstieg in den Jordan, verkündete den *Gesandten (d.h. den Messias)*«. Eine deutsche Übersetzung der Wiener Mechitaristen (1948), sowie die französische Übersetzung der Mechitaristen von Venedig (1957) bieten jedoch die besagte Stelle im Plural: »... der durch die Apostel verkündigte«[15], bzw.: »*qui ... a prêché par les Apôtres*«[16].

Kurz: Entweder bezieht sich das vierte Glied, wie gesagt, auf das Taufereignis am Jordan, als der Heilige Geist, in Gestalt einer Taube, Jesus als den von Gott gesandten Messias verkündete, oder aber auf den Heiligen Geist, der in den, zu den, oder durch die Apostel redete. Übersetzungen des Singular (e.g. Brigtman), daß der Heilige Geist »den Apostel« verkündete, ist zwar eine grammatikalisch mögliche Übersetzung des Armenischen, jedoch wird dabei der Sinn verdunkelt. Die unterschiedlichen armenischen Ausgaben des Textes (Sg. oder Pl.) sind offensichtlich auf eine divergierende handschriftliche Tradition zurückzuführen, wie ein kurzer Blick in Catergian-Dashian's Untersuchung zu den armenischen Anaphoren bezeugt[17].

Wie steht es nun mit dem Glaubensbekenntnis im armenischen Taufordo? In den Maštoçner (Ritualien) zeichnet sich das gleiche Bild ab wie in den Anaphoren[18]. Im Maštoç von Jerusalem von 1901 (S. 23) steht der Singular,

---

[11] *Pataragamatoyç ...* (London 1887), S. 58/59.

[12] F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896), S. 427.

[13] X. Steck, *Die Liturgie der katholischen Armenier zum ersten Mal aus dem Armenischen ins Deutsche übersetzt und mit älteren Liturgien, namentlich jenen des Basilius und Chrysostomus verglichen* (Tübingen 1845), S. 44.

[14] *Die heilige Messe nach dem armenisch-katholischen Ritus* (Wien 1935), S. 28.

[15] *Die heilige Meßliturgie nach dem armenischen Ritus mit einer ausführlichen Einleitung* (Wien 1948), S. 46.

[16] *La Divine Liturgie du rite arménien. La Grand' Messe et la Messe Basse* (Venedig 1957), S. 29.

[17] Catergian-Dashian, S. 659; cf. ebenso 308, wo weitere Zeugen (Nersēs Lambronaçi und Nersēs III.) angeführt werden. Darauf wird noch näher eingegangen werden.

[18] Das heißt: 1. im Taufordo *und* in der Meßliturgie findet sich *dasselbe* Credo (*contra* Ter-Mikelian, S. 27; von Ter-Mikelian übernommen in Hahn, S. 151, Anm. 427; H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (33. ed. Freiburg/Rom 1965) [von nun an als Denzinger angeführt], S. 33); 2. im Credo des Taufrituale und im Symbolum der Meßliturgie

während in der Ausgabe von 1933 (S. 23) der Plural erscheint. Jedoch sieht es so aus, als ob die Lesart mit dem Singular (»der hinabstieg in den Jordan, verkündete den Gesandten«) die häufigere ist, denn sie wird außer der früheren Edition von Jerusalem auch durch die Ausgaben von Venedig 1831 (S. 15), Konstantinopel 1867[19] und Wien 1905 (S. 8) abgestützt. Die ältesten Handschriften des Taufordos, *Cod. Venedig 320 (olim 457)* und *Matenadaran 1001*, beide vom 9. bis 10. Jahrhundert, geben bedauerlicherweise nur den Incipit des Glaubensbekenntnisses[20], so läßt sich hier leider nichts ausmachen, doch unsere Möglichkeit, der Sache auf den Grund zu gehen, ist damit keineswegs erschöpft.

Die Divergenz in der Textgestalt läßt sich bereits zu einem frühen Zeitpunkt nachweisen. So führt Catergian, der in seinem Beitrag zum armenischen Glaubensbekenntnis beiläufig auch auf die verschiedene Lesart eingeht und dabei mit allem Nachdruck für die Version »*in apostolis*« plädiert, das Zeugnis des Katholikos Nersēs III. (641-661) und den verhältnismäßig späten Zeugen, Nersēs Lambronaçi (1153/4-1198) für diese Lesart an. Leider ist dabei weder ein genaues Zitat noch ein Hinweis gegeben, von welchen Handschriften Catergian die Angaben von Nersēs III. und Nersēs Lambronaçi entnommen hat[21]. Wie sicher sich Catergian seiner Ansicht ist, läßt sich aus folgenden Sätzen entnehmen: *Sunt autem non pauci ... codices, qui juxta Graecum*[22] *legunt: in Apostolis, uti iam antea legerunt Nerses III et Lampronensis in Liturgia; verum etiam illa erronea lectio*[23]*: Apostolum, qua plerique nostrum voluerunt, absque ullo fundamento*[24]*, intelligere Christum, est non contemnendae antiquitatis, ut manifestum sit Lampronensem ante se habuisse utramque lectionem in expositione huius Symboli et sese accomodasse duplici earum sensui; quin etiam Gregorius Narecensis* [945-1010] *... legisse videtur: Apostolum. Nihilominus versio latina Synodi Sisensis sub Catholico Mechitaro facta est ex exemplari, in quo legebatur: in Apostolis. Quae postrema lectio unice genuina non illico immutata est in*[25]*: Apostolum sed antea fuit: ցառաքեալսն (Apostolos) uti exhibent*

ist die gleiche Schwankung der von mir untersuchten Textgestalt (i.e. Plural oder Singular) festzustellen. Cf. dazu Anm. 108.

[19] Cf. englische Übersetzung von S.C. Malan in: E.F.K. Fortescue, *The Armenian Church Founded by St. Gregory the Illuminator Being a Sketch of the History, Liturgy, Doctrine, and Ceremonies, of this Ancient National Church with an Appendix by the Rev. S.C. Malan* (London 1972), S. 304.

[20] Cf. G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (= XPICTIANICMOC 3, Rom; im Druck).

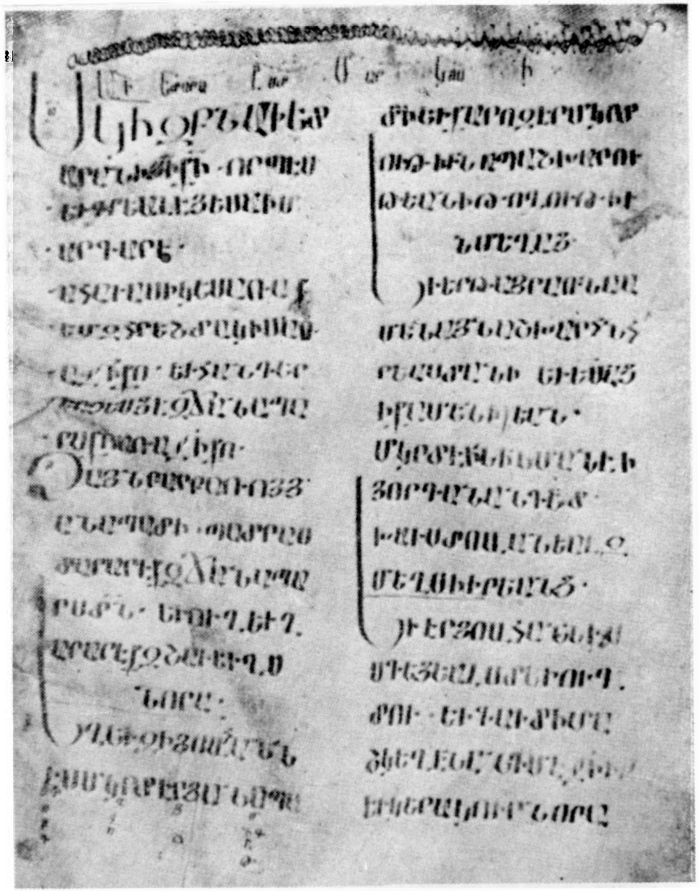
[21] Catergian, S. 15.

[22] Darauf wird noch in aller Ausführlichkeit eingegangen.

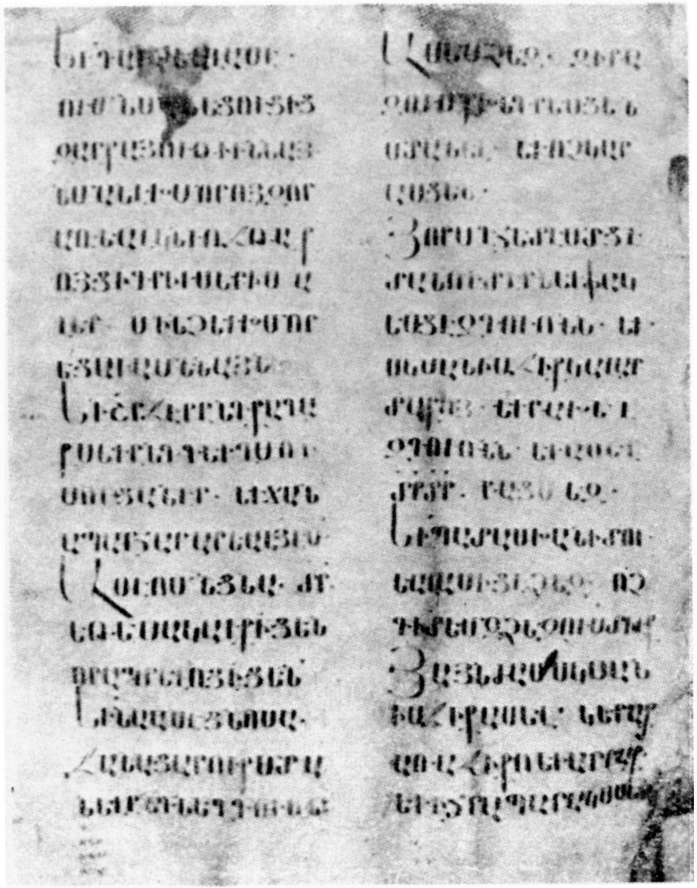
[23] Diese Texthervorhebung stammt von mir.

[24] Cf. vorangehende Anm.

[25] Cf. Anm. 23.

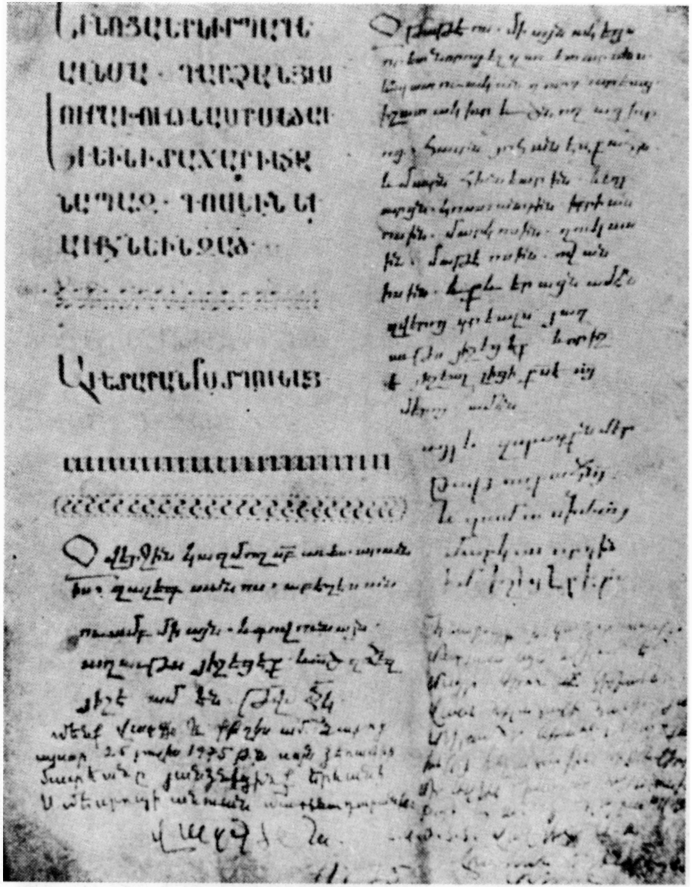


No. 1 Marc 1.1-6

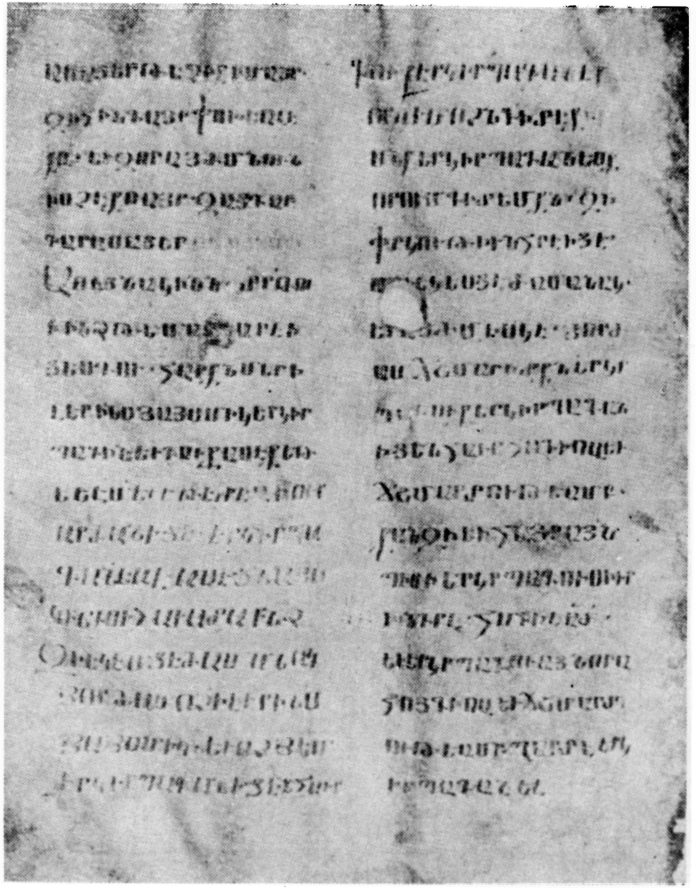


No. 2 Luc 13.20-26

Mimassian, L'Evangéliaire arm. 10680 du Maténadaran



No. 3 Luc 24.52-53



No. 4 Jean 4.17-24

Tafel III

Minassian, L'Evangéliaire arm. 10680 du Matenadaran

permulti codices; quod cum nullum habeat sensum hoc in loco[26], *immutatum est vulgo (una littera dempta) in:* ցառաքեալն (*Apostolum seu missum*), *itaque recitatur hodie ubique et ab omnibus, sed perperam*[27].

Nun ist die Tatsache, daß sich die Lesart *in apostolis* in einer Reihe von Codices befindet, noch kein schlagender Beweis für die *Lectio potior.* Und die Argumentation, daß ein nachlässiger Schreiberling das Plural-ս ausgelassen haben soll, steht auf etwas zu schwachen Beinen, denn Catergian übergeht hier stillschweigend, daß sich diese Pluralform zudem von einer Akkusativ-Konstruktion auch noch in einen Lokativ gewandelt haben soll. Außerdem ist keineswegs einsichtig, warum die Version, *qui descendit in Jordanem proclamavit missum*, sich nicht auf die Taufe Jesu im Jordan beziehen kann! Das *qui descendit in Jordanem* lädt zu dieser Interpretation zumindest ein. Welchen Sinn sollte die Herabkunft des Geistes in den Jordan sonst haben? Wir werden noch sehen, daß die Lesart, die in den Augen Catergians die *Lectio difficilior et erronea* ist, und in seiner Sicht *absque ullo fundamento* auf Christus bezogen wird, sich als die *Lectio potior* herausstellen wird. So ist es vorzuziehen zunächst beide Lesarten stehenzulassen, bis sich durch den Vergleich mit denjenigen Texten, die eine ähnliche Fassung bringen, eine besser fundierte Erklärung anbietet.

Gegenüberstellung des armenischen Zeugen und der griechischen Glaubensbekenntnisse

Zum Vergleich bieten sich vor allem mehrere Bearbeitungen des Symbols aus der zweiten Hälfte des vierten und dem Beginn des fünften Jahrhunderts an, wie die ἑρμηνεία des Athanasius[28] und die *Forma longior* des Epiphanius (= Epiphanius II)[29] an, aber auch die ἔκθεσις des Basilius[30] (in einer armenischen Handschrift Evagrius zugeschrieben[31]) und ein Brief des armenischen Katholikos Sahak an Proklus von Konstantinopel[32], ferner die *Forma brevior* des Epiphanius (= Epiphanius I)[33] und das Hierosolymi-

---

[26] Cf. Anm. 23.

[27] Catergian, S. 15; cf. ebenso S. 47 (u. 18-19, 30-31). Auch Kattenbusch (I, S. 303-304 Anm. 42) nahm an, daß das *in apostolis* die ursprünglichere Lesart sei.

[28] Cf. Denzinger, S. 32-33 (nr. 46); Hahn, S. 137-139; Ter-Mikelian, S. 25; Catergian, S. 31 (II).

[29] Cf. Denzinger, S. 31-32 (nr. 44); Catergian, S. 31 (III); Hahn, S. 135-137.

[30] Cf. Kattenbusch I, S. 312.

[31] Cf. Catergian, 21-22.

[32] *Ibid*, armenischer Text u. deutsche Übersetzung bei A. Vardanian, »Ein Briefwechsel zwischen Proklus und Sahak. Aus dem Armenischen übersetzt«, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 27 (1913), S. 428-441; Weber, Die katholische Kirche in Armenien, S. 493-495.

[33] Cf. Denzinger, S. 31 (nr. 42); Hahn, S. 134-135.

[34] Denzinger, S. 30 (nr. 41); Hahn, S. 132-134; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London 1972³), S. 184; PG 33 col 534.

tanum[34]. Besondere Aufmerksamkeit verdienen einige Stellen der Constitutiones Apostolorum (= CA), die zu den frühesten Zeugen überleiten.

Des besseren Überblicks halber bringe ich nochmals die armenische Version in den divergierenden Textgestalten des vierten Glieds (und bezeichne dieses Symbolum mit Credo Ia und Ib):

	armenisches Credo Ia	*Credo* Ib
1.	*Credimus et in Sanctum Spiritum ...*	
2.	*qui locutus est in lege et in prophetis et in evangeliis*	
3.	*qui descendit in Jordanem*	
4.	*proclamavit missum*	*proclamavit in apostolis*
5.	*et habitavit in sanctis.*	

Die dem Athanasius zugeschriebene Hermeneia weicht durch den Plural (+ Dat.), ἀποστόλοις, vom Singular im armenischen Credo Ia ab, während sie, von geringfügigen Varianten abgesehen, mit dem armenischen Bekenntnis Ib übereinstimmt:

Hermeneia

1. καὶ πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ...
2. τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ ἐν προφήταις καὶ ἐν εὐαγγελίοις
3. καταβὰν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην
4. κηρῦξαν ἀποστόλοις
5. οἰκοῦν ἐν ἁγίοις[35].

Hier bezieht sich das vierte Glied nicht wie in der armenischen Version Ia auf das dritte (vgl. vor allem die Neben- und Hauptsatz-Konstruktion im Armenischen, bzw. bei der lateinischen Übersetzung), sondern die Glieder 4 und 5 bilden unter Einbezug des zweiten Glieds einen inneren Sinnzusammenhang, während das dritte Glied als eigentümlicher Zusatz erscheint. Es kann kein Zweifel bestehen, daß die armenische Rezension Ib in der Formulierung des vierten Glieds aus dem Griechischen hervorgegangen ist.

Die leichter zugängliche Lesart des griechischen Texts wäre wohl mit der Ausschaltung des dritten Glieds gegeben, denn die Aussage über die Herabkunft des Geistes in den Jordan kann sich doch nur auf die Taufe Jesu beziehen, die sich hier mit der nachfolgenden Pluralform (ἀποστόλοις) in 4 nicht reibungslos in den Kontext einordnen läßt.

Eine ähnliche Version wie in der Hermeneia findet sich in Epiphanius II, wobei das κηρῦξαν in 4 durch λαλοῦν ersetzt wird:

[35] Cf. Anm. 28.

Epiphanius II

1. καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα πιστεύομεν,
2. τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ κηρῦξαν ἐν τοῖς προφήταις
3. καὶ καταβὰν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην
4. λαλοῦν ἐν ἀποστόλοις
5. οἰκοῦν ἐν ἁγίοις[36].

Hier sind einige Umgruppierungen festzustellen: das εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα erhält durch das nachgestellte πιστεύομεν eine feierlichere Akzentuierung; das κηρῦξαν rückt zu 2, wo das ἐν εὐαγγελίοις fehlt. Das dritte Glied scheint durch das καὶ sich unmittelbar an das καὶ in 2 anschließen zu wollen, was um so mehr Glied 3 als eine wenig geglückte Einschiebung hervortreten läßt.

Der Redaktor der Ekthesis ist sich der linkischen Fassung der Hermeneia bewußt gewesen (oder er bietet eine frühere Version, was ich bezweifeln möchte), denn hier sind Glied 4 und 5 nicht angeführt:

Ekthesis

1. περὶ δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὕτως πιστεύομεν ...
2. λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ προφήταις καὶ ἀποστόλοις
3. καὶ καταβὰν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην[37].
4. } *deest*
5. }

Auch zwei armenische Codices, auf die Catergian aufmerksam machte[38], und die neues Licht auf die Ekthesis werfen, vermissen bedeutsamerweise die beiden letzten Glieder 4 + 5. Zu diesen Quellen ist auch noch ein Brief des armenischen Katholikos Sahak I (387-439) an den Bischof Proklus von Konstantinopel mit einzubeziehen, dessen Textgestalt nur geringe Abweichungen von den beiden Codices zeigt:

armenisches Credo II

Codices arm. Bibl. Mech. Vien. 33 et D. 12	*Epist. Sahak I*
1. ... *Spiritus Sanctus* ...	1. ... *Spiritus Sanctus* ...
2. *erat ille ipse, qui locutus est in lege et prophetis et in apostolis*	2. *qui locutus est in lege et prophetis atque apostolis*

[36] Cf Anm. 29.
[37] Cf. Anm. 30.
[38] Catergian, S. 21-22.

3. *et descendit in Jordanem*[39]	3. *qui descendit in Jordanem*[40]
4. } *deest*	4. } *deest*
5. }	5. }

Aufgrund der philologischen Analyse ist das Zeugnis dieser Quellen nach Catergian nicht nach dem Beginn des fünften Jahrhunderts anzusetzen[41].

Im Hierosolymitanum, in Epiphanius I, aber auch im Credo des 7. Buchs der Constitutiones Apostolorum (CA) ist der für uns relevante Text interessanterweise auf Glied 1 und 2 reduziert. Da sie in allen drei Redaktionen fehlen, gewinnt der Befund an Bedeutung.

Hierosolymitanum	*Epiphanius* I	*CA* VII 41,7
1. καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα ...	1. καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ...	1. βαπτίζομαι καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ...
2. τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις[42].	2. τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν[43].	2. τὸ ἐνεργῆσαν ἐν πᾶσι τοῖς ἀπ' αἰῶνος ἁγίοις, ὕστερον δὲ ἀποσταλὲν καὶ τοῖς ἀποστόλοις ...[44]
3. } *deest*	3. } *deest*	3. } *deest*
4. }	4. }	4. }
5. }	5. }	5. }

Wir brauchen hier nicht mehr näher auf die einzelnen Varianten einzugehen, der Text spricht für sich selbst, sondern wir wenden uns sofort den einzelnen Gruppierungen zu :

1. Das armenische Credo Ia + Ib, die Hermeneia und Epiphanius II stimmen darin überein, daß sie alle fünf Glieder anführen. Auch in der Formulierung der Einzelteile (1, 2, 3 + 5) scheinen sie im großen ganzen eine innere Einheit darzustellen. Auffälig ist jedoch, daß der armenische Zeuge Ia sich gedanklich in der Version von Glied 4 auf bedeutsame Weise von den beiden griechischen Quellen und dem davon beeinflußten armenischen Dokument Ib abhebt : Der Armenier Ia bezieht die Herabkunft des Geistes in den Jordan (Glied 3) auf die Verkündigung des Gesandten [Messias] (Glied 4),

---

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.*; armenischer Text (dem ich folge) in Vardanian, »Proklus und Sahak«, S 428, deutsch bei Weber, *Die katholische Kirche in Armenien*, S. 494.

[41] Catergian, S. 21-22.

[42] Cf. Anm. 34.

[43] Cf Anm. 33

[44] Cf. F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Turin 1964 = photomech. Nachdruck der Ausgabe von Paderborn 1905), S. 446; Denzinger, S. 37 (nr. 60), Kelly, S. 187

während die griechischen Quellen (+ armen. Ib) zwar das Kommen des Geistes im Zusammenhang mit dem Ereignis am Jordan erwähnen (= 3), jedoch diesen Gedanken nicht weiterführen, sondern in 4 die Aussage des zweiten Glieds thematisch weiterführen und mit 5 verflechten; i.e. der Heilige Geist, der in dem Gesetz, den Propheten und in den Evangelien redete spricht nun ebenso in den Aposteln und wohnt in den Heiligen. So fällt das dritte Glied aus dem Gesamtkontext heraus.

2. Diejenigen griechischen und armenischen Zeugen, die die Textgestalt der Ekthesis wiederspiegeln (*versio graeca, cod. armen., epistola*) erwähnen, daß der Heilige Geist im Gesetz, den Propheten und den Aposteln redete und schließen mit der Aussage, daß der Geist in den Jordan herabkam.

3. Die syro-palästinensischen Quellen der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts (Hierosolymitanum[45] + CA) stimmen darin überein, daß sie das Herabkommen des Geistes in den Jordan bei der Taufe Jesu nicht anführen. Dieser Befund wird durch Epiphanius I abgestützt.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß alle zitierten Zeugen einer gemeinsamen Ur-Quelle zuzuordnen sind[46]. Das Problem liegt nur darin, ob bei der Verschiedenheit der Redaktionen ein lokal divergierender Traditionsstrang feststellbar ist, oder ob sich hier eine geschichtliche Entwicklung nachweisen läßt. Ich glaube, daß insbesondere in den Aussagen von Glied 3 und 4 nicht lokal unterschiedliche Strömungen vorliegen, die sich dann in der Folgezeit überlagert haben, sondern daß in den Gliedern 3 + 4 ein einst höchst bedeutsamer Traditionsstrang greifbar wird, den alle Zeugen gemeinsam hatten, der dann aufgrund der christologischen Auseinandersetzungen im Laufe des vierten Jahrhunderts bewußt ausgeschaltet worden ist. Die gemeinsame Wurzel wäre weder in armenischen noch in griechischen theologischen Vorstellungen zu suchen, sondern allem Anschein nach in Syrien. Diese Vermutung soll nun in den folgenden Abschnitten dargelegt werden.

Die bedeutung des Armenischen zeugen: Credo Ia

Wir haben gesehen, daß sich die bislang angeführten armenischen Quellen in drei verschiedene Kategorien einteilen lassen:
Credo Ia bietet das Sondergut im vierten Glied: *proclamavit missum*,
Credo Ib folgt im vierten Glied der Hermeneia (cf. ebenso Epiphanius II),
Credo II beinhaltet diejenigen armenischen Texte, die mit der Ekthesis übereinstimmen.

---

[45] Das sog Hierosolymitanum ist aus den Katechesen des Cyrill von Jerusalem rekonstruiert, stammt also aus dem 4 Jh.

[46] Cf. dazu Kattenbusch I, S 273ff

Das Sondergut des armenischen Credo Ia läßt sich im frühesten armenischen Schrifttum nachweisen. 1931 machten N. Akinian und R. P. Casey auf eine armenische Handschrift vom 14. Jahrhundert in der Mechitaristenbibliothek zu Wien aufmerksam, die neben anderem Quellenmaterial auch einen Kommentar zum armenischen Glaubensbekenntnis bringt[47]. Die Wichtigkeit dieses Zeugen liegt darin, daß er zum einen im großen ganzen auf Epiphanius aufzubauen scheint[48] (also sich an eine griechische Vorlage hält), andrerseits auf der armenischen Sonderform des vierten Glieds beharrt[49]. Bemerkenswert ist zudem die Tatsache, daß keiner der namentlich angeführten Häretiker einer späteren Zeit als dem fünften Jahrhundert entstammt[50]. So läßt sich vermuten, daß wir es mit einem zumindest genau so alten Zeugen wie den armenischen Codices (= Credo II) zu tun haben, die sich an die Ekthesis anlehnen.

Das gleiche Glaubensbekenntnis wie in der Veröffentlichung von Akinian und Casey findet sich ferner im sog. *Sigillum fidei* (*կնիք հաւատոյ*) [51], das dem Katholikos Komitas (610/11-628) zugeschrieben wird[52]. Das vierte Glied in der Redaktion von Credo Ia scheint demnach zum Urbestand des armenischen Glaubensbekenntnisses zu zählen. Die Frage stellt sich nun, ob das *proclamavit missum* im Armenischen gegenüber der griechischen Version sekundär ist, wie Kattenbusch und Catergian behaupteten[53].

a. *Jesus als der Gesandte* (ἀπόστολος, missus) *in den Quellen der ersten vier Jahrhunderte*

Wir erwähnten bereits die Constitutiones Apostolorum (= CA), die im Umkreis der Stadt Antiochien in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts entstanden sind. Wie allgemein bekannt ist, ist in dieser Kirchenrechtsordnung auch früheres syrisches Quellenmaterial aus dem ersten bis zweiten Jahrhundert (i.e. die Didache) und dem dritten Jahrhundert (i.e. die Didascalia) mit einbezogen worden. So stellt dieses Dokument keine

---

[47] Cf. das zweite angeführte Dokument in N. Akinian-R. P. Casey, »Two Armenian Creeds«, *Harvard Theological Review* 24 (1931), S. 147ff.

[48] *Ibid.* [49] *Ibid.*, S. 148. [50] *Ibid.*, S. 147.

[51] Cf. R.W. Thomson, »An Armenian List of Heresies«, *JThSt* n.s. 16 (1965), S. 358. Das bei *Agathangelos* angefügte, stark erweiterte Credo, das ebenso die Taufe Jesu einschließt, ist in der handschriftlichen Tradition wenig bezeugt und muß wahrscheinlich als spätere Zusatz angesehen werden.

[52] Cf. Kat'ołikos Komitas, *Knik' hawatoy ēndhanowr sowrb ekeleçwoy yowllap'ar ew s. hogekir harçn meroy dawanowt'eanç* (Catholicos Komitas, *Le sceau de la foi*) (Armen.; Löwen/Lissabon 1974 = photomech. Nachdr. der Ausgabe von Ējmiacin 1914), S. 366-369. Zum Incipit der Aussagen über den Heiligen Geist cf. S. 368. Zur Datierung des Katholikos Komitas cf. G. Garitte, *La narratio de rebus Armeniae. Ed. critique et commentaire* (= CSCO 132 (4); Löwen 1952), S. 268.

[53] Cf. Kattenbusch I, S. 303-304 Anm. 42; Catergian, S. 15, 47.

einheitliche Kompilation dar, sondern es lassen sich verschiedene Schichten in den einzelnen Büchern der CA nachweisen, die je nachdem das Gedankengut der Didache oder der Didascalia reflektieren, oder aus der Hand des Redaktors, das heißt aus dem vierten Jahrhundert hervorgegangen sind.

Neben dem bereits zitierten Glaubensbekenntnis, das durch das Fehlen der Glieder 3-5 mit dem Hierosolymitanum übereinstimmt, sind auch noch andere Stellen der CA mit heranzuziehen, die sehr wahrscheinlich einer früheren Schicht angehören. Im Zusammenhang mit den Vorschriften für den Taufvollzug wird Jesus als der vom Vater Gesandte und vom Heiligen Geist Bezeugte dargestellt:

Lib. VII 22,1:

... βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ...
τοῦ ἀποστείλαντος πατρὸς, τοῦ ἐλθόντος Χριστοῦ, τοῦ μαρτυρήσαντος παρακλήτου[54].

Damit lassen sich auch noch zwei andere Stellen vergleichen:

εὐχαριστοῦμέν σοι πάτερ ἡμῶν
ὑπὲρ τῆς ζωῆς ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου ...
ὃν καὶ ἀπέστειλας ...[55] und:
εὐχαριστοῦμέν σοι ὁ θεὸς ... ὁ δυνατὸς θεός ...
ὁ ἀποστείλας ἐπὶ γῆς Ἰησοῦν τὸν χριστόν σου[56].

Alle diese Stellen stehen in einem Sinnzusammenhang mit Heb 3,1 und Jh 17, 4.9 (cf. ebenso Gal 4,4):

ὅθεν ἀδελφοὶ ἅγιοι ...
κατανοήσατε τὸν ἀποστόλον
καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν (Heb. 3,1).

Hier ist auch das hohepriesterliche Gebet Jesu in Jh 17,3.8 einzureihen:

αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ ... καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν..., und wenig später: ... καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

Interessanterweise ist gerade die johanneische Formulierung in einer *Professio fidei* der Paulikianer (bzw. T'ondrakeçik') aufgenommen worden. Wie N. *Garsoïan auf anschauliche Weise nachgewiesen hat, ist der Ursprung* der Paulikianer — eine in Armenien (und Byzanz) weit verbreitete häretische

[54] Cf. ed. Funk, S. 406. [55] Lib. VII, 25, 2; Funk, S. 410. [56] Lib. VII, 26, 2-3; Funk, S 412.

Bewegung — mit der frühesten Schicht der Ausbreitung des Christentums in Armenien in Verbindung zu bringen, das von Syrien aus seinen Anfang nahm[57]. Hier der Text des fragmentarischen Bekenntnisses, das sich im *Key of Truth* der T'ondrakeçik' befindet, und im Kontext der Taufvorschriften erscheint:

> Wir bekennen und glauben an den einen wahren Gott,
> von dem unser Herr, Christus, [in] Joh. Kap. 17, Vers 3, sagt:
> Dies ist das ewige Leben, daß sie Dich als den einen wahren Gott erkennen,
> und den den Du gesandt hast, Jesus Christus[58].

In der frühesten in Syrien beheimateten Vätertradition wird Jesus des öfteren *apostolus*, i.e. der Gesandte, genannt. So heißt es z.B. an mehreren Stellen der ersten Apologie Justins:

> ... καὶ τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότου θεοῦ υἱὸς καὶ ἀπόστολος ὢν Ἰησοῦς Χριστός...[59]
>
> Ὁ λόγος δὲ τοῦ θεοῦ ἐστιν ...
> καὶ ἄγγελος δὲ καλεῖται καὶ ἀπόστολος[60].

Auch in anderen syrischen Quellen ist Jesus als der Gesandte bezeugt. In der *Demonstratio* I, 19 von Aphraates sind z.B. Ansätze zu einem Glaubenssymbol zu erkennen, in dem der *Gesandte* mit dem *Messias* identifiziert wird:

> *Itaque accedamus ad fidem ...*
> *Haec autem est fides:*
> *ut homo credat in Deum ...*
> *qui fecit caelum et terram ...*
> *qui fecit hominem ad imaginem suam;*
> *et dedit Moysi legem,*
> *misitque de Spiritu suo in prophetas,*
> *deinde misit in mundum Christum suum* (ܡܫܝܚܐ)[61].

---

[57] Cf. N. Garsoïan, *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire* (Paris 1967), S. 186-233.

[58] Cf. F.C. Conybeare, *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia. The Armenian Text Edited and Translated with Illustrative Documents and Introduction* (Oxford 1898), S. 28-29 (= Armenisch), 93-94 (= Englisch).

[59] Justin, *Apologie* I, 12, 9; ed. G. Rauschen, *S. Justini apologiae duae* (Bonn 1911), S. 26.

[60] *Ibid.*, *Apologie* I, 63, 4-5; Rauschen, S. 102; Hahn, S 2 u. 389.

[61] Cf. ed. J. Parisot, *Aphraatis sapientis Persae demonstrationes*, vol I (= Patrologia Syriaca; Paris 1894), S. 43-44.

Hier zeigt sich bereits in Ansätzen, wie eng im dritten und vierten Glied des armenischen Credos Ia der armenische Traditionsstrang in seiner orthodoxen (= Credo Ia) *und* heterodoxen Ausprägung (= das Bekenntnis der Paulikianer) mit dem syrischen (cf. Justin, Aphraates und Apostolische Konstitutionen) zusammengeht.

Mit diesem Überblick war es möglich nachzuweisen, daß es keineswegs abwegig ist, mit dem Gesandten im armenischen Credo Ia Jesus zu identifizieren. Die Bezeichnung Jesu als ἀπόστολος stellt keine Sonderheit dar, sondern ist zutiefst in der Schrift und in den Vätern verwurzelt. Im armenischen Credo Ia verkündet also der Heilige Geist bei seiner Herabkunft in den Jordan den gesandten Jesus.

Bemerkenswert ist nun ferner im armenischen Credo Ia, daß mit der Identifikation des Gesandten als Jesus implizit die überragende Bedeutung des Taufereignisses Jesu zum Ausdruck kommt. Dieses Ereignis am Jordan war einst bedeutungsvoll genug, um in das Bekenntnis aufgenommen zu werden. Hier gilt es nun die Frage zu lösen, welcher Schwerpunkt der Taufe Jesu innerhalb eines Symbolums zukommen kann, und weshalb die Taufe am Jordan in den griechischen Texten in einer so verschleierten Form erscheint.

b. *Die Taufe Jesu und die Professio fidei*

Außer in der armenischen Kirche findet sich in keinem der heutigen Glaubensbekenntnisse irgendeine Anspielung auf die Taufe Jesu. Der Befund im armenischen Zeugen gibt zu denken, denn es könnte immerhin sein, daß mit der Anführung der Taufe Jesu innerhalb des Symbolums eine alte Schicht zutage tritt.

In der Tat wird in den verstreuten, bruchstückhaften Zeugnissen im Zusammenhang mit dem Glaubensbekenntnis in den frühesten antiochenischen Vätern auf die Taufe Jesu am Jordan hingewiesen. So fand z.B. Ignatius von Antiochien, dessen Schriften zur urkirchlichen Literatur zählen, die Taufe Jesu wichtig genug, um ihr einen festen Bestand in der *regula fidei* einzuräumen. Hier bringe ich die beiden relevanten Stellen der formelhaften Ansätze eines Bekenntnisses in der Ausgabe von Camelot:

Ignatius, *An die Epheser* XVII, 2

ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς	*... Car notre Dieu, Jésus-Christ, a été porté*
ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ᾽ οἰκονομίαν	*dans le sein de Marie, selon l'économie*
θεοῦ	*divine,*
ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ	*<né> de la race de David (...) et de l'Ésprit*
ἁγίου	*Saint.*
ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη ἵνα τῷ πάθει	*Il est né, et a été baptisé pour purifier l'eau*
τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.	*par sa passion.*

An die Smyrnioten I,1

	[Je me suis aperçu en effet que vous étiez ...]
... πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβῖδ κατὰ σάρκα	*fermement convaincu au sujet de notre Seigneur qui est veritablement de la race de David selon la chair,*
υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ	*fils de Dieu selon la volonté et la puissance de Dieu,*
γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου	*véritablement né d'une vierge,*
βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ...	*baptisé par Jean pourque par lui fut accomplie toute justice* (...);
	[il a été véritablement cloué pour nous dans sa chair sous Ponce Pilate ...][62]

Die Taufe und das Bekenntnis Jesu scheinen demnach in der syrischen Kirche seit der Frühzeit einander zugeordnet gewesen zu sein. Das ἐκ σπέρματος Δαβίδ in diesem Kontext ist ebenso interessant und verdient eine größere Beachtung. Mit der Abstammung Jesu von David zeichnen sich umrißhaft die Konturen eines messianischen Hoheitstitel ab[63], der in der frühesten syrischen Tradition und der davon abhängigen armenischen Kirche mit der Taufe Jesu verbunden wird. In einem Hymnus des armenischen Taufordos, dessen Grundkonzeption ein beachtliches Alter haben dürfte[64], wird die christliche Taufpraxis nicht nur unmittelbar mit der Taufe Jesu verknüpft, sondern Jesus wird in der Taufe als *Sohn Davids* bezeugt:

> Er [i.e. Jesus] wird getauft im Jordan
> durch das Zeugnis des Vaters und des Geistes;
> »Hosanna in der Höhe«, singen die Kinder,
> »Lobpreis dem Sohne Davids«[65]. [cf. Mt 21,9.15]

---

[62] Cf. ed. P.Th. Camelot, *Ignace d'Antioche, Lettres. Texte grec, introduction, traduction et notes* (= Sources Chrétiennes 10; Paris 1944), S. 63-65, 120-121; Kattenbusch II, S. 310, 311 Anm. 63, 312, 314, 317. Auch Stellen aus Irenaeus sowie Clemens von Alexandrien sind hier zu notieren, Kattenbusch II, S. 47, 49, 110. Von besonderem Interesse ist ein Fragment des Melito von Sardes, das ebenso die Taufe Jesu in der *regula fidei* bietet, vergl. S.G. Hall, *Melito of Sardis · On Pascha and Fragments* (Oxford 1979), p. 82-83.

[63] Zur apostolischen Zeit cf. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 83; Göttingen 1963), S. 133ff., 344-345; dazu H. Usener, *Das Weihnachtsfest* (= Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, Hildesheim/New York 1972 = photomech. Nachdruck der Bonner Ausgabe 1911), S. 38ff.; I. Havener, *The Credal Formulae of the New Testament. A History of the Scholarly Research and a Contribution to the On-going Study* (= Münchener Dissertation 1976), S. 356-358.

[64] Cf. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale*, Appendix; sowie meinen Aufsatz »Zur frühchristlichen Tauftradition in Syrien und Armenien unter Einbezug der Taufe Jesu«, *OstkSt* 27 (1978) 281-306.

[65] Dritte Strophe des Taufhymnus; cf. *Mašṭoc* von Jerusalem 1961 (Armenisch), S. 63. Zu den Kindern, die das Hosanna singen, s. Egeria (ed. H. Pétré, *Éthérie. Journal de voyage* [= Sources Chrétiennes 21; Paris 1948], S. 222-223.

Erstaunlicherweise ist in diesem Hymnus die Taufe Jesu mit seinem messianischen Einzug in Jerusalem verschmolzen. Aber auch mit dem *Sohn Davids* wird auf den Messias (Gesalbten) angespielt. David ist der *Gesalbte* Yahwes, und in dem Königtum Davids ist das Königtum des Christus vorgezeichnet, wie ein anderes armenisches Zeugnis, nämlich die sog. *Lehre Gregors*, die aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts stammt, bei den Aussagen über die Taufe Jesu deutlich macht:

> Das Horn des Öls [i.e. die atl. Königssalbung] war der Typus der Salbung des Gesalbten [= Christus][66].

Daraufhin wird die Königs-, Propheten- und Priesterwürde unmittelbar mit der Rolle Johannes' des Täufers verbunden, der diese königliche Würde wiederum an Jesus bei seiner Taufe weiterreicht, und Christus gibt sie dann weiter an die Apostel, und sie an die "Kinder der Kirche":

> Das Geheimnis ward bewahrt im Samen Abrahams ...
> bis auf Johannes, den Priester, Propheten und Täufer ...
> und er gab das Priestertum, die Salbung, die Prophetie und das Königtum unserem Herrn Jesus Christus ...
> und Christus gab sie an die Apostel, und die Apostel an die Kinder der Kirche[67].

Implizit wird hier ausgesagt, daß Jesus bei seiner Taufe am Jordan durch Johannes in das Amt des alttestamentlichen Priester-Königs (unter Einbezug der prophetischen Gabe) eingeführt wurde. Von einem ähnlichen Traditionsstrang muß das koptisch überlieferte Philippus-Evangelium aus dem zweiten Jahrhundert abhängen. Aus einigen Teilen des Evangeliums ist außerdem syrische Vorlage deutlich erkennbar[68], und wie in den syrischen Thomasakten ist auch hier das eigentliche Untertauchen in das Wasser der Salbung untergeordnet[69]:

---

[66] Bei der Salbung Davids (I Sam 16,1ff.) wurde z.B. ein *Horn des Öls* (Pešiṭta: ܩܪܢܐ ܕܡܫܚܐ) benützt. Interessanterweise taucht die gleiche Terminologie *Horn des Öls* in der präbaptismalen Salbung in den ostsyrischen Quellen auf; cf. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale*, und meinen Aufsatz »Zur frühchristlichen Tauftradition«. Im zitierten armenischen Text wird Moses als der Gesalbte und königliche Vorläufer Jesu dargestellt; cf. die englische Übersetzung bei Thomson, *The Teaching of Saint Gregory*, S. 95.

[67] Englische Übersetzung bei Thomson, *loc. cit.*

[68] Cf. nachfolgendes Zitat, sowie z.B. folgende Stelle: ... *but »the Anointed« is his name, in Syriac it is »Messiah«, but in Greek »Christ«*; cf. englische Übersetzung von R. M. Wilson in: W. Foerster, *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts* II (Oxford 1974), S. 81 (nr. 19). Zum syrischen Ursprung s. S. 77.

[69] Cf. G. Winkler, »The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications«, *Worship* 52 (1978); »Zur frühchristlichen Tauftradition« und *Das armenische Initiationsrituale*

The anointing is superior to the baptism.
For from the anointing [Syr. : mšīḥūṯā] *we were called Christians* [Syr. : mšīḥāyē][70], *not because of the baptism.*
And Christ [Syr. : mšīḥā] *was called* [so] *because of the anointing* [Syr. : mšīḥūṯā], *for the Father anointed the Son* [i.e. at the Jordan].
But the Son anointed the apostles [i.e. at Pentecost][71].
And the apostles anointed us[72].

In einem armenischen Taufhymnus wird auf ganz ähnliche Weise die alttestamentliche Königssalbung mit der Salbung Jesus und der der Apostel verkettet, und zudem liegt das gleiche Wortspiel zwischen der Salbung und den Gesalbten vor :

Der Du, himmlischer Vater,
schon früher in dem Gesetz,
dem Vorbild Deines Eingeborenen,
die Macht in das heilige Öl legtest,
zur Salbung der Gesalbten [i.e. der atl. Priester-Könige];
gieße auch in dieses Öl Deine heilige Gnade.

Der Du Dich heraubbeugtest,
ausgegossenes Öl [ist Dein] Name : Gesalbter Gottes;
einverleibend [*խառնելով*][73] Deine Gottheit,
nahmst Du die menschliche Natur an,
die gesalbt wurde;
gieße auch ...

Der Du im heiligen Obergemach herabkamst
auf die Apostel als Salbung der Gesalbten[74]
mit dieser Salbung hast Du auch
durch sie [i.e. die Gesalbten = Apostel] wiedererschaffen
als Söhne Gottes die irdischen Wesen [i.e. die Täuflinge];
gieße auch ...[75]

Was die Salbung der alttestamentlichen Priester-Könige, die Salbung bei der Taufe, und die im armenischen Zeugen anklingende Salbung der Apostel

---

[70] Zum Wortspiel *cf. infra.*

[71] Cf. den nächsten armenischen Text.

[72] Cf. Foerster, *Gnosis* II, S. 93.

[73] *խառնել* = *vermischen, vermengen, verbinden*, wird in der frühen armenischen Literatur oft als Begriff für die Inkarnation verwendet. So kehrt der Begriff in einer der frühesten armenischen Quellen, der *Lehre Gregors*, die in die *Agathangeli Historia* eingegliedert ist, des öfteren wieder : *խառնեաց զնշարմինն ընդ իւր աստուածութիւնն* (er verband [sein] Fleisch mit seiner Gottheit, § 369); cf. §§ 378, 385, 515, 592, 679 et passim, Englische Übersetzung bei Thomson, *The Teaching of Saint Gregory*, S. 76 Anm. 2, 79 etc., s. auch Einleitung S. 18-19; Weber, *Die katholische Kirche in Armenien*, S. 498-499.

[74] Cf. dazu den oben angeführten Text des Philippus-Evangeliums, Anm. 72.

[75] Cf. *Maštoç* von Jerusalem 1961 (Armenisch), S. 53-54. Der Hymnus wird heute bei der postbaptismalen Salbung gesungen. Sicher war er jedoch einst mit der präbaptismalen Salbung verbunden, cf. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale*, Appendix

an Pfingsten verbindet, ist das Ereignis der Herabkunft des Geistes: Saul und David überkam der Geist Gottes bei der Salbung[76], Jesus wurde durch die Herabkunft des Geistes als der Gesandte (cf. armenisches Credo Ia) und Gesalbte (cf. obigen Hymnus) bezeugt, und die Zusammenkunft der Apostel im Obergemach wird durch das Pfingstereignis gekrönt.

Der armenische Hymnus geht wie das Philippus-Evangelium durch das Wortspiel, Salbung und Gesalbter, zweifelsohne auf eine syrische Vorlage zurück[77]. Besonders deutlich wird dies in der zweiten Strophe des armenischen Taufhymnus und im Philippus-Evangelium, die sich nur durch einen syrischen Text, der offensichtlich die Vorlage bildete, erschließen lassen: *Öl* entspricht im Syrischen ܡܫܚܐ und *Gesalbter* dem Syrischen ܡܫܝܚܐ (= Messias). Hier wird sofort das Wortspiel deutlich: »*mešḥā* (Öl) ist Dein Name: *mšiḥā* (Gesalbter/Messias) Gottes« (*cf. supra* den armenischen Hymnus u. das Philippus-Evangelium). Aber auch in der ersten und zweiten Strophe des armenischen Taufhymnus schimmert möglicherweise noch das Syrische durch: »Der Du im heiligen Obergemach herabkamst auf die Apostel als Salbung der Gesalbten (s. auch 1. Strophe, 5. Zeile). Im Syrischen war für die *Gesalbten* möglicherweise ܡܫܝܚ̈ܐ gestanden, das im ostsyrischen Raum einst die übliche Bezeichnung für die Christen war, und das erst nach der Deportation antiochenischer Christen in das Perserreich unter Sapor I in *kristyānē* umgewandelt wurde[78].

In Aphraates ist noch der alte Name für die Christen bezeugt, und selbst in dem Philippus-Evangelium scheint die gleiche Terminologie noch erkennbar zu sein[79]. Hier die besagte Stelle in Aphraates:

> *Et fructus germinarunt olivae splendidae*
> *in qua signum* (ܪܘܫܡܐ)[80] *est sacramenti vitae,*
> *quo perficiuntur christiani* (ܡܫܝ̈ܚܐ) *sacerdotes et reges et prophetae*[81].

Der Zusammenhang ist hier offensichtlich: die Täuflingen werden in der Taufsalbung den *Gesalbten* des Alten Bundes als *Gesalbte* (des NTs) ange-

---

[76] Cf. I Sam 10, 6 u. 16, 13.

[77] Auch die Konstruktion des Worts 'Salböl' in der 4. Zeile (Strophe I) des armenischen Hymnus verrät einen syrischen Ursprung, wörtlich heißt es: *Öl der Heiligkeit* (*իւղ սրբութեան*), das in dieser Formulierung aus dem Syrischen hervorgegangen sein dürfte.

[78] Cf. S. Brock, »Some Aspects of Greek Words in Syriac«, *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Okt. 1971* [ed. A. Dietrich, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 96 (Göttingen 1975)], S. 91-95.

[79] Cf. *supra.*

[80] Zum *rušmā* (*signum*) cf. meinen Aufsatz »The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing«.

[81] Aphraates, *Demonstratio* XXIII, 3; ed. Parisot II, S. 9-10.

glichen[82]. Wiederum zeigt sich hier, wie sehr der syrische Traditionsstrang mit dem armenischen zusammengeht.

Kehren wir jedoch zu Jesus und seiner Taufe im Jordan zurück. Bei Theodor von Mopsuestia z.B. ist die Salbung Jesu ausdrücklich im Symbolum vermerkt: ... Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὃν ἔχρισεν ὁ θεὸς πνεύματι καὶ δυνάμει (Apg 10, 38)[83]. Daß die Salbung Jesu ihren Sitz im Leben in seiner Taufe hat, ist in der östlichen und westlichen Vätertradition, vor allem aber auch in den Apocrypha und generell in gnostischem Quellenmaterial gut bezeugt. In einigen armenischen und anderen orientalische Quellen ist diese Salbung bereits angeklungen (*cf. supra*). In einer Stelle des armenischen *Sigillum fidei* wird die Assoziation der Taufe Jesu mit der Geist-Salbung (unter Einbezug von Lk 4, 18 = Is 61 1) besonders deutlich:

> Wahrlich auch stieg der Heilige Geist,
> in der körperlichen Erscheinung einer Taube gleich,
> vom Himmel herab und er blieb über ihm,
> denn so spricht der Herr:
> Der Geist des Herrn ist mit mir
> weswegen [*sic*] er mich salbte [Lk 4, 18][84].

Das Erstaunliche dabei ist, daß in den frühen Dokumenten oftmals *Jesus* in den Jordan hinabsteigt, um durch die Herabkunft des Geistes als *Christus* (= Gesalbter, Messias) aus dem Jordanwasser emporzusteigen. In den durch Epiphanius überlieferten Fragmenten des Ebioniter-Evangeliums, das auf judenchristliche Gemeinden zurückgeht, heißt es zum Beispiel: ... μετὰ τὸ ἐλθεῖν εἰς αὐτὸν τὸ εἶδος τῆς περιστερᾶς υἱὸς καὶ χριστὸς ἐκαλεῖτο[85]. Jesus wird durch das Geistsymbol, die Taube, und die göttliche Stimme zum Χριστός, d.h. zum ܡܫܝܚܐ (Gesalbten) und zum υἱός des Vaters.

Auch die Lukasvariante bei der Taufstimme (Lk 3,22 = Ps 2, 7) verweist auf die Zeugung und Geburt des Sohnes im Jordan: υἱός μου εἶ σύ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (= Ps 2, 7), anstelle von ἐν σοὶ εὐδόκησα. Das mehrfache Zeugnis des Justin ist ebenso beredt wie das des Clemens von Alexandrien; beide stimmen in der Gottesstimme bei der Taufe Jesu mit der Lukasvariante überein: am Jordan ereignet sich die Geburt des Sohnes[86]. Und in den Taufvorschriften der Didascalia kehrt das Psalmzitat (2, 7) ebenso

---

[82] Cf. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale* und »The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing«.

[83] Cf. Hahn, S. 303 (lateinische Version S. 307).

[84] Kat'ołikos Komitas, *Knik' hawatoy*, S. 117.

[85] Epiphanius, *Panarion*, zit. in: F. Sühling, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum* (= Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, 24. Supplementheft, Freiburg 1930), S. 70 Anm. 7.

[86] Justin, *Dial. c. Tryph.* 88 u. 103; Clemens von Alexandrien, *Paedag.* I, 6 § 25,2 zit. in: Usener, *Das Weihnachtsfest*, S. 40-41.

wieder[87]. Selbst bei Ephrem wird das Geburtsreignis Jesu mit seiner Geburt im Jordan ineinsgesehen, oder die Taufe als Wiedergeburt geschildert: *natus est igitur [Christus] ex divinitate, qui venit ad nativitatem secundam ut nobis portaret regenerationem [baptismi]*[88]. Wiederholt treffen wir diesen Gedanken bei Ephrem, so z.B. in den Hymnen *de fide* 10, 17:

> Siehe: Feuer und Geist im Schoß Deiner Gebärerin,
> Siehe: Feuer und Geist im Fluß, in dem Du getauft wurdest[89].

Noch deutlicher wird die Einheit von Geburt und Jordantaufe in *de ecclesia* 36,3 sichtbar:

> Der Fluß, in dem er [i.e. Jesus] getauft wurde,
> empfing ihn aufs neue symbolisch;
> der feuchte Schoß des Wassers
> empfing ihn in Reinheit
> gebar ihn im Lichtglanz
> und ließ ihn emporsteigen in Herrlichkeit[90].

Die überragende Bedeutung der Taufe als dem Ereignis der Wiedergeburt Jesu wird auch im Philippus-Evangelium thematisiert (leider ist der Text an dieser Stelle defekt):

> *Jesus revealed ...*
> *Jordan the pleroma [of the kingdom] of heaven.*
> *He ... before the All,*
> *was begotten again.*
> *He who was anointed at first*
> *was anointed again ...*[91]

In dem bereits zitierten Florilegium, dem *Sigillum fidei*, wird unter dem Titel *Von der Erläuterung des Cyrill von Alexandrien über den Hebräerbrief* die Sohnschaft Jesu ebenso mit seiner Wiedergeburt im Jordan assoziiert:

»Desgleichen wiederum ehrte er [i.e. Jesus] durch die Vorsehung die Wiedergeburt im Wasser und dem Geist, wo er in [seiner] Natur wahrlich der

---

[87] Cf. Winkler, »The Original Meaning of the Prebaptismal Anoiting« und »Zur frühchristlichen Tauftradition«.

[88] Cf E Beck, »Le baptême chez saint Ephrem«, *OrSyr* 1 (1956), S. 116 (leider war mir dieser Text nicht in Syrisch zugänglich).

[89] Ed. E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide* (= CSCO 154 [73], S. 51/ Syrisch; 155 [74], S. 35-36/Deutsch).

[90] Ed. E Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de ecclesia* (= CSCO 198 [84], S 90-91/Syrisch; 199 [85], S. 88/ Deutsch). Daß mit dem »Emporsteigen in Herrlichkeit« das Emportauchen vom Jordan gemeint ist (und nicht die Himmelfahrt), ergibt sich aus dem Kontext, und dies wird ebenso durch die von mir weiter angeführten Quellen erhellt (*contra* S. Brock, »St. Ephrem on Christ as Light in Mary and in the Jordan: Hymni De Ecclesia 36«, *Eastern Churches Review* 7 (1976), S. 138, 140).

[91] Foerster, *Gnosis* II, S. 91.

Sohn war; [was] wiederum in der Stimme des göttlichen Vaters vernommen wurde: 'Das ist mein Sohn, der geliebte, an dem ich mich erfreue'«[92].

Die Armenier feiern noch heute das Geburts- und Tauffest Jesu am 6. Januar, was ebenso ein beredtes Zeugnis für die ursprüngliche Einheit des Geburts- und Taufereignisses ist[93]. Durch alle Jahrhunderte haben die Armenier den Unionsbestrebungen der Griechen und Lateiner zum Trotz beharrlich an der Einheit der Feier von Geburt und Taufe Jesu am 6. Januar festgehalten. Darüber sind eine Reihe von Streitschriften, Kommentaren, Erläuterungen und Widerlegungen verfaßt worden[94]. Das Hymnenmaterial der Armenier für dieses Fest ist gleichermaßen aufschlußreich:

> Heute, indem die väterliche Stimme
> aus den Himmeln wohlgefällig herabstieg,
> als Zeuge des geliebten Sohnes,
> ah! [da] wallt er, der Fluß wallt, der Jordan-Fluß;
> mit bewegter Stimme besang [ihn] der große Vorläufer Johannes.
>
> Heute wurden die Himmel zur Erde
> durch das Erscheinen des Gottes-Sohnes,
> indem er in Liebe kam um getauft zu werden;
> ah! [da] wallt er ...[95]

In der zweiten Strophe ist angedeutet, daß der Himmel zur Erde wird. Heißt das nicht indirekt, daß der Himmel durch das Kommen des Geistes sich in den Menschen Jesus herabsenkte? Im Jordan ereignet sich an Jesus damit die Gottesgeburt. Auch eine Stelle in der sog. *Lehre Gregors* gehört hierher:

> *And He* [i.e. Jesus] *was first understood and known as the true Son of God*
> *by the voice of his Father and the descent of the Spirit over Him.*
> *For thereby He is understood and known, for the fulfillment of the prophecy of the Father:*
> *»Behold, my child will deal prudently, he will be raised up and exalted and glorified exceedingly«* [Is 52, 13][96].

Auf besonders deutliche Weise hat sich dieser Traditionsstrang der Armenier bei den Paulikianern (T'ondrakeçik')[97] erhalten. Jesus, der neue Adam und außergewöhnliche Mensch, begab sich in Gehorsam zum Jordan, um durch die Herabkunft des Geistes mit der Gottheit durchdrungen, und durch

---

[92] Kat'ołikos Komitas, *Knik' hawatoy*, S. 164.

[93] Cf. Garsoian, *The Paulician Heresy*, S. 229-230; Conybeare, *The Key of Truth*, S. CLIV ff.

[94] Cf. e.g. H.K. Črak'ean, *Grigorisi Aršarownoy K'orepiskoposi Meknowt'iwn Ĕnt'erçowacoc* (Venedig 1964), S. 92-106; V. Hakobyan, *Kanonagirk' Hayoç* II (Erewan 1971), S. 281, 282, 283, 284, 289.

[95] *Maštoç* von Jerusalem 1961 (Armenisch), S. 615.

[96] Thomson, *The Teaching of Saint Gregory*, S. 90 (§ 416).

[97] Cf. Anm. 57.

die göttliche Stimme als der *Sohn* geboren und bezeugt zu werden[98]. Hier der Text des *Key of Truth* in der englischen Übersetzung von Conybeare:

First was our Lord, Jesus Christ, baptized by the command of the heavenly Father ...
So then it was in the season of his maturity that he received baptism;
then it was that he received authority, received the kingdom and the office of chief shepherd.
Moreover he was then chosen, then he won lordship ...
then he was appointed to guard us, then he was glorified ...
It was then he became chief of beings heavenly and earthly,
then he became light of the world, then he became the way, the truth and the life.
Then he became the door of heaven ...
then he was filled with the Godhead,
then he was sealed, then anointed;
then he was called by the voice, then he became the loved one ...
Then accordingly it was that he was invited by the Spirit of God to converse with the Father;
yea, then also was he ordained king of beings in heaven and on earth and under the earth ...[99]

Hier werden archaische Züge der Christologie greifbar, deren adoptionalistische Tendenzen sichtbar zutage treten. Harnack hat überzeugend die Frühform der sich gegenseitig ausschließenden Auffassungen von der Natur Jesu dargestellt: »Jesus galt [entweder] als der Mensch, den Gott sich erwählte, in dem der Geist Gottes (die Gottheit selbst) gewohnt hat, und der nach seiner Bewährung von Gott adoptiert und in eine Herrscherstellung eingesetzt worden ist (adoptionalistische Christologie), oder Jesus galt als ein himmlisches Geistwesen (...), welches älter ist als die Welt (...), Fleisch angenommen hat und nach Vollendung seines Werkes auf Erden wieder in den Himmel zurückgekehrt ist (pneumatologische ... Christologie)«[100].

Wenn nun auf die Darstellung Jesu in den Synoptikern zurückgeblendet wird, so ist nicht zu übersehen, daß in dem ältesten Evangelium, nämlich Markus, der Beginn Jesu mit seiner Taufe zusammenfällt, während Johannes dem Taufereignis die Aussage über den präexistenten Logos voranstellt. Zweifelsohne tritt mit der Reflexion über die wunderbare Geburt Jesu die Geschichte über das wunderbare Ereignis am Jordan allmählich zurück. In den Nag-Hammadi-Codices verweist das Philippus-Evangelium ebenso noch auf die überragende Stellung der Taufe Jesu, und in den armenischen und syrischen Quellen verschiedenster Provenienz tritt dies ebenso zutage. Die einstige Bedeutung der Taufe Jesu, die in einigen Quellen eine spürbar

[98] Cf. Conybeare, *The Key of Truth*, S. LXXXVII, CLXXXVII.

[99] *Ibid.*, S. 75.

[100] A. von Harnack, *Dogmengeschichte* (= Grundriss der Theologischen Wissenschaften IV. Teil, Tübingen [7]1931), S. 51-52; s. ebenso H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* II (Berlin [2]1953), S. 115ff.

adoptionalistische Färbung annimmt, läßt sich für weite Kreise der Frühkirche nachweisen[101]. Allem Anschein nach ist die Wiege der Auffassung von der zentralen Stellung des Geschehens am Jordan in Syrien zu suchen, wie die armenischen Zeugen, aber auch das Philippus-Evangelium zu erkennen geben.

Bei den christologischen Streitigkeiten trat dann durch die alexandrinische Schule eine zunehmende Gewichtsverlagerung zugunsten der Lehre von der wunderbaren Geburt des Gottes-Sohnes ein, und so scheint das Taufgeschehen zunehmend in den Hintergrund gerückt zu sein. Jedoch ist es bedeutungsvoll, daß in der überwiegenden Mehrheit der orientalischen Glaubensbekenntnisse der Hinweis auf den Heiligen Geist als Ursache der Empfängnis Jesu fehlt[102].

Was sich innerhalb der Evangelien abzeichnet, und gleichermaßen in der Dogmengeschichte sichtbar wird, läßt sich meines Erachtens auch auf die anfängliche Bedeutung der Taufe Jesu innerhalb des Glaubensbekenntnisses übertragen: d.h. in den Formen des Symbolums ist eine sukzessive Ausschaltung, bzw. Umgestaltung bis zur Unkenntlichkeit der Taufe Jesu innerhalb des Credos erkennbar. (Man vergleiche nur das armenische Credo Ia mit den anderen griechischen Versionen.) In den Glaubensbekenntnissen wäre demnach ein ähnlicher Siegeszug der Inkarnationslehre abzulesen, die allem Anschein nach die ältere und syrische Auffassung von der Geburt des Messias am Jordan allmählich zurückdrängte. Der syrische Traditionsstrang, der in den Andeutungen über das Glaubensbekenntnis in Ignatius greifbar wird, ist nur mehr in den armenischen Quellen erhalten geblieben.

Eine Reihe von armenischen Dokumenten erhellt diese zentrale Stellung der Taufe Jesu. So nimmt z.B. in einer kürzlich von M. van Esbroeck edierten syrischen Kurzfassung der armenischen *Agathangeli Historia* die Didaskalia von der Taufe Jesu einen breiten Raum ein[103]. In dem armenischen Urtext des Agathangelos tritt innerhalb der sog. *Lehre Gregors* ebenso die Taufe Jesu besonders hervor[104] (— einige Stellen der *Lehre Gregors* sind bereits zur Sprache gekommen[105]).

Neben diesen Zeugen nehmen natürlich die verschiedenen armenischen Fassungen des Symbolums einen besonders wichtigen Platz ein. Wir haben das gewöhnliche armenische Credo (= Credo I) im Taufritus und in der

---

[101] Cf. dazu Conybeare, *The Key of Truth*, S. LXXXVIIIff., CLIII, CLXXVI *et passim*.

[102] Cf. Hahn, S. 132, 133, 140, 141, 143, 156, 166, 168, 182, 183, 185, 186, 187, 190, 192, 204, 207, 216, 217, 262, 266, 269, 270, 279, 303.

[103] Cf. van Esbroeck, »Le résumé syriaque de l'Agathange«, *AnBoll* 95 (1977), S. 328 (§§ 166-167).

[104] Cf. Thomson, *The Teaching of Saint Gregory*, S. 87-102 (§§ 408-454).

[105] Cf. *supra* Anm. 66, 67, 96.

Meßliturgie bereits näher untersucht, und zudem auf das von der griechischen Ekthesis abhängige Credo II aufmerksam gemacht. Daneben lassen sich noch weitere armenische Formen des Glaubensbekenntnisses anführen, wobei allen der Hinweis auf die Taufe Jesu gemeinsam ist. So ist z.B. für die Taufliturgie der Armenier auch noch eine andere, kürzere Fassung eines Symbolums bezeugt[106], dessen Hauptgewicht auf den christologischen Aussagen liegt; d.h. weder der Vater noch der Heilige Geist erfahren eine breitere Ausgestaltung. Im Taufordo des Maštoç (Rituale) von Jerusalem 1961 ist *vor dem üblichen Symbolum* (das ich mit Credo I bezeichnete) noch ein kürzeres vorangestellt[107]. Hier handelt es sich natürlich um eine Juxtaposition, die geklärt werden muß[108]. Diese kürzere Fassung führe ich als Credo III an. Hier der Wortlaut dieses Symbolums:

Credo III

Wir glauben an die allheilige Dreifaltigkeit:
an den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist.
Die Verkündigung Gabriels,
die Geburt Christi,
die Taufe,
die Leiden ...[109]

Darauf folgen noch die Kreuzigung, das Begräbnis, die Auferstehung, die Himmelfahrt, das Sitzen zur Rechten des Vaters und das »furchtbare Kommen« und das Symbolum schließt mit: »das bekennen und glauben wir«. Bemerkenswert ist, daß selbst in dieser Kurzfassung des Symbolums die Taufe Jesu einen normativen Bestandteil des Glaubensbekenntnisses ausmacht.

---

[106] Cf. J.A. Assemani, *Codex Liturgicus* II (Farnborough 1968 = photomech. Wiedergabe der ed. von Rom 1749), S. 203-204; Denzinger, S. 19; Ter-Mikelian, S. 27.

[107] Cf. *Maštoç* von Jerusalem 1961 (Armenisch), S. 21-23.

[108] Unbedachtsamerweise hatte Ter-Mikelian ausschließlich dieses kürzere Symbolum als Tauf bekenntnis deklariert (S. 27: »*Daneben* [d.h. neben dem von Ter-Mikelian besprochenen Meßsymbol] ... [existiert] das armenische Taufsymbol ... im Grunde eine Abkürzung des obigen Symbols der Liturgie«), und dabei übersehen, daß auf diese gekürzte Fassung (nach der Verlesung des eingeschobenen Evangeliums) auch noch das übliche Credo (= Credo I) folgt; cf. *Maštoç* von Jerusalem 1961 (Armenisch), S. 21-23. Dies wäre an sich nicht weiter von größerer Bedeutung gewesen, wenn nicht eine Reihe von Forschern sich immer wieder auf die magere und irreführende Angabe bei Ter-Mikelian berufen hätten, e.g. Denzinger, S. 19, 33; Hahn, S. 151 Anm. 427.

[109] Deutsch bei Ter-Mikelian, S. 27; Hahn, S. 151 Anm. 426, Hahn zitiert dabei noch die englische Übersetzung von Neale II, S. 969 u. 987; lateinisch bei Assemani II, S. 203; Denzinger, S. 19. Der lateinische Text ist leicht erweitert: *Credimus in Sanctissimam Trinitatem, in Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, in annunciationem Gabrielis, in conceptionem Mariae, et nativitatem Christi, in baptismum, in festivitatem, in passionem* ... Welches Fest kann hier gemeint sein? — etwa Epiphanie oder das nach der Epiphanie in manchen Quellen bezeugte 40 tägige Fasten? (Die Zeit des Fastens wurde oftmals als ἑορτή bezeichnet).

Woher stammt dieses Credo? Es ist allgemein bekannt, daß die *Professio fidei* innerhalb des Taufvollzugs außer der deklaratorischen Form auch in der Gestalt von Fragen üblich war, und daß die Fragen wohl die ursprünglichere Gestalt des Bekenntnisses darstellt[110]. Das eben zitierte Credo III scheint eine ziemlich späte Entwicklung[111] der Tauffragen zu sein, wie ein Vergleich mit den Handschriften zeigt. In den ältesten Handschriften des Taufordos vom 9. bis 10. Jahrhundert (*Codices 320, olim 457* von Venedig und 1001 des Matenadaran in Erewan) erscheint die gesamte *Professio fidei* in folgendem Wortlaut:

> Glaubst du an die allheilige Dreifaltigkeit:
> an den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist?
>
> Der Priester fragt folgendermaßen:
>
> Glaubst du an den Vater?
> Glaubst du an den Sohn?
> Glaubst du an den Heiligen Geist?

Darauf folgt dann die kurze Rubrik, daß der Katechumene mit »ich glaube« antwortet. Unmittelbar daran schließt sich eine weitere Rubrik mit dem *Incipit* des *deklaratorischen* Symbolums (»Ich glaube...«) an[112]. Die *Professio fidei* besteht also nach den ältesten Handschriften aus 1. den Fragen, 2. dem deklaratorischen Credo (wobei in den Hss leider nur der Incipit des Symbolums angegeben ist). In den späteren Handschriften zeigt sich nun, daß diese Tauffragen erweitert wurden, so z.B. im *Codex 199* von Venedig, A.D. 1216:

> Glaubst du an die allheilige Dreifaltigkeit:
> an den Vater, an den Sohn und an den Heiligen Geist?
> An die heilige Geburt,
> die Taufe,
> die Kreuzigung, die dreitägige Grabesruhe,
> die selige Auferstehung,
> die göttliche Himmelfahrt,
> das Sitzen zur Rechten des Vaters,
> die furchtbare und ehrfurchtgebietende Wiederkunft — glaubst Du?[113]

Vergleich man diese Tauffragen mit dem oben zitierten Credo III, so zeigt sich, daß der Inhalt dieser Fragen mit dem deklaratorischen Credo III, von geringfügigen Varianten abgesehen, völlig identisch ist. So scheint also

---

[110] Cf Kelly, *Early Christian Creeds*.

[111] *Contra* Ter-Mikelian, S. 27: »... das armenische Taufsymbol, welches alle Merkmale des Altertums hat ...«, zur Beweisführung *cf. infra*.

[112] Cf Winkler, *Das armenische Initiationsrituale*.

[113] Cf. S. Čemčemean, »Mkrtowt'ean ararołowt'iwnĕ maštocnerow mēj«, *Bazmavēp* 130 (1972), S 192

das Credo III in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erweiterung der Tauffragen im 13. bis 15. Jahrhundert zu stehen, wobei dann die Fragen lediglich einer deklaratorischen Form gewichen sind.

Wegen der irreführenden Angaben in Ter-Mikelian[114] bedurfte es einer näheren Erläuterung der wahrscheinlichen Herkunft des Credo III. Für unsere eigentliche Fragestellung ist lediglich die Tatsache von Bedeutung, daß selbst in der kurzen Textgestalt des Symbolums die Taufe Jesu wiederkehrt. Das Ereignis am Jordan spielte demnach eine so große Rolle für die Armenier, daß es als fester Betandteil in das Symbolum integriert wurde.

Eine interessante Variante des Taufbekenntnisses in der Form von Fragen findet sich bei Nersēs Šnorhali (Katholikos von 1166-1173), die ich hier auszugsweise in der lateinischen Übersetzung von Conybeare zitiere :

Creditis incarnationem Christi ...
qui et baptizatus fuit a Iohanne in Iordane
atque a Patre et Spiritu fuit testatus ...[115]

Auch hier ist der für das armenische Symbol charakteristische Einbezug der Taufe Jesu am Jordan in sogar umfassenderer Form als in Credo III bezeugt.

Im armenischen Stundengebetbuch, ժամագիրք (*liber horarum*), ist ein weiteres Symbolum angegeben, das ich als Credo IV bezeichne. Dieses Bekenntnis scheint aus mehreren sich überlagernden Schichten zu bestehen, ein Problem auf das hier nicht weiter eingegangen werden kann. Leider war ich auf die englische Übersetzung bei S.C. Malan angewiesen, denn es war mir nicht möglich, ein armenisches Stundengebetbuch zu konsultieren. Auch in diesem Symbolum nimmt die Taufe Jesu einen zentralen Platz ein :

Credo IV

We believe [that] our Lord Jesus Christ
having gone about in the Earth,
after thirty years came to Baptism;
[that] the Father bare witness:
»This is my Beloved Son«,
and the Holy Ghost like a dove came down ...[116].

---

[114] Cf Anm. 18, 108.

[115] Conybeare, *The Key of Truth*, S. 159.

[116] Cf. S.C. Malan, *The Confession of Faith of the Orthodox Armenian Church; Together with the Rite of Holy Baptism as it is Administered in that Church* in : Fortescue, *The Armenian Church Founded by St. Gregory the Illuminator*, S. 257; s. zudem den Kommentar von Grigor Narekaci auf S 283 Dieses Credo findet sich ebenso bei Archdeacon Dowling, *The Armenian Church* (New York 1970 = photomech. Nachdr. der Ausgabe von London 1910), S. 64-65 und in Hahn, S. 155 (wo das Symbolum aufgrund der Angaben in Ter-Mikelian als Bußbekenntnis erscheint).

Auffällig ist der ausdrückliche Hinweis, daß Jesus mit dreißig Jahren zur Taufe kam. Dies spielt bei den Paulikianern eine äußerst wichtige Rolle, und bildet in diesen Kreisen eines der Hauptargumente gegen die Kindertaufe[117]. Mit einer bemerkenswerten Ausführlichkeit ist hier die Taufe Jesu in das Symbol einbezogen worden, und damit schließt sich der Kreis der Untersuchung, in der versucht wurde darzulegen, warum die Formulierung im armenischen Credo Ia (*Credimus et in Sanctum Spiritum qui descendit in Jordanem proclamavit missum*) einen Sinn ergibt (*contra* Catergian *cf. supra* S. 134f) und zudem auf ein beachtliches Alter verweist.

Zusammenfassung über die Bedeutung der Taufe Jesu im Symbolum

In den mannigfachen Formen des Glaubenssymbols der Armenier — sei es im Credo innerhalb des Stundengebets (Credo IV), oder im Taufvollzug (Credo I und III), oder in der Meßliturgie (Credo I) — taucht die Taufe Jesu als fester Bestand des Glaubensbekenntnisses auf. Dieser Befund gibt Zeugnis von der Wichtigkeit des Taufgeschehens am Jordan. Allem Anschein nach ist die Integration der Taufe Jesu in das Credo mit der frühchristlichen Anschauung von der überragenden Bedeutung des Ereignisses am Jordan in Verbindung zu bringen. Die pneumatische Geburt Jesu ereignet sich bei der Geistausgießung am Jordan. Jesus wird in seiner Taufe als der vom Vater gesandte Messias (Gesalbte) proklamiert. Dem gegenüber nimmt die physische Geburt Jesu noch keine so wichtige Stelle ein. Auch steht es fest, daß das Geburtsfest Jesu, d.h. das Weihnachtsfest, erst im Zusammenhang mit den christologischen Streitigkeiten im vierten Jahrhundert aufkam, und das ältere Fest von der Geburt und Epiphanie des Gottes-Sohnes am Jordan, das am 6. Januar gefeiert wurde, allmählich an Bedeutung verdrängte[118].

Die in den Evangelien bereits spürbare Spannung zwischen dem Beginn Jesu bei seiner Taufe (so Markus) und seinem Anfang vor aller Zeit (Johannes) bildet eine entwicklungsgeschichtliche Linie mit den später einsetzenden Auseinandersetzungen über die Natur Jesu, die die gesamte Christenheit über Jahrhunderte in Aufruhr versetzte. In den Aussagen über die Taufe Jesu läßt sich häufig eine adoptionalistisch gefärbte Christologie erkennen, die mit dem Siegeszug der Inkarnationstheologie allmählich ausgeschaltet wurde. Analog zur Zurückdrängung adoptionalistischen Gedankenguts innerhalb der Darstellung von der Taufe Jesu wurde auch in den Glaubensaus-

[117] Cf. Conybeare, *The Key of Truth*, S. 91 s. dazu S. CXCV *et passim*.

[118] Ich hoffe, die ausführliche Untersuchung über den Ursprung des Epiphaniefestes anhand der armenischen und syrischen Quellen in naher Zukunft vorlegen zu können.

sagen die einstige Bedeutung der Taufe Jesu zurückgedrängt, um schließlich der Entfaltung der Theorien über die Inkarnation und ihre Einfügung in das Symbol Platz zu machen. Somit haben sich im armenischen Credo Spuren eines Glaubensbekenntnisses der Frühkirche erhalten, wo der Taufe Jesu noch eine wichtige Bedeutung beigemessen wurde.

Versuch einer geschichtlichen Einordnung des armenischen Credo Ib und II

Soweit wurde der dogmengeschichtliche Hintergrund der Formulierung im armenischen Credo Ia (*Credimus et in Sanctum Spiritum qui descendit in Jordanem proclamavit missum*) anhand armenischer und syrischer Quellen erhellt, und dabei generell die Anführung der Taufe Jesu im Glaubenssymbol verständlicher gemacht. Außerdem ist nachgewiesen worden, daß das armenische Credo III mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit aus der Erweiterung der Tauffragen im 13. bis 15. Jahrhundert hervorgegangen ist. Das armenische Credo IV hat am ausführlichsten das Taufgeschehen am Jordan in das Symbolum einbezogen. Inwieweit dieses auszugsweise angeführte Bekenntnis noch mit den Gebräuchen häretischer Kreise innerhalb Armeniens, nämlich den Paulikianern in Beziehung gebracht werden kann, bedarf einer näheren Klärung, der wir hier keinen breiteren Platz einräumen können.

Wie verhält es sich nun mit dem armenischen Credo Ib (unter Einbezug der griechischen Zeugen: Hermeneia und Epiphanius II; *cf. supra* S. 136f.) und dem armenischen Credo II (s. ebenso die griechische Ekthesis, das Hierosolymitanum, Epiphanius I und Constitutiones Apostolorum VII, 47, 7; *cf. supra* S. 137f.)?

Nach allem was bislang in der Untersuchung an die Oberfläche gedrungen ist, kann wohl mit Recht vermutet werden, daß die Wendung im Credo Ib, aber auch im Credo II gegenüber der Version im Credo Ia sekundär ist (*contra* Catergian, Kattenbusch u.a.; cf. Einleitung). Ich würde sogar in meiner Hypothese noch einen Schritt weitergehen, und selbst sämtliche griechische Formulare (Hermeneia, Epiphanius II, Ekthesis, Hierosolymitanum I und die Constitut. Apostol. VII, 47, 7) davon nicht ausschließen und ebenso als sekundär gegenüber der Textgestalt im armenischen Credo Ia einstufen. (Hier ist freilich nur von der analysierten Passage über den Heiligen Geist und dem Einbezug der Taufe Jesu in das Symbolum die Rede; inwieweit sich das Abhängigkeitsverhältnis auch auf den gesamten Text des Symbolums übertragen läßt, bedarf noch einer gründlicheren Untersuchung der orientalischen Glaubenssymbole.) Es ist anzunehmen, daß es sich bei Credo Ib um eine bewußte Umgestaltung des ursprünglichen Textes, *credimus et in*

Sanctum Spiritum ... qui descendit in Jordanem proclamavit missum (= armenisches Credo Ia) in : *credimus et in Sanctum Spiritum qui descendit in Jordanem proclamavit in apostolis* (= armenisches Credo Ib) handelt, die nicht in Armenien erfolgte, sondern in den Griechisch sprechenden Gebieten, wo die Bedeutung der Taufe Jesu zumindest abgeschwächt werden sollte. So ist zu vermuten, daß diese Stelle des armenischen Credo Ib von der griechischen Hermeneia abhängig ist (καὶ πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ... καταβὰν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην κηρῦξαν ἀποστόλοις), und daß die Hermeneia, aber auch Epiphanius II (*cf. supra*) Zeugnis geben von der im vierten Jahrhundert sich endgültig durchsetzenden Tendenz, die einstige zentrale Bedeutung der Taufe herunterzuspielen. Daß der Heilige Geist in den Jordan herabkam, konnte beibehalten werden, aber die unmittelbare und explizite Verbindung mit dem Ereignis der Taufe Jesu, die in weiten Kreisen der Frühkirche als einer der Höhepunkte im Leben Jesu galt, sollte vermieden werden, und so kam es möglicherweise zur Umgestaltung des Textes: Der Heilige Geist verkündet nun nicht mehr den vom Vater Gesandten (ἀπόστολος), sondern er spricht in den Aposteln (λαλοῦν ἐν ἀποστόλοις = Epiphanius II, oder κηρῦξαν ἀποστόλοις = Hermeneia). In der Ekthesis (s. Text zu Beginn der Untersuchung) wird — sichtlich um einen gedanklich übersichtlicheren Text zu bieten — das vierte und fünfte Glied weggelassen, und so ist der offensichtliche Gedankensprung von Glied 2 zu 4 und 5 in der Hermeneia und Epiphanius II vermieden (vgl. die verschiedenen Formen oben). Wiederum ist zu vermuten, daß das armenische Credo II von der griechischen Textgestalt in der Ekthesis übernommen wurde (s. oben), und daß möglicherweise der griechenfreundliche armenische Katholikos Sahak I. (387-439) hier die Schlüsselfigur bildete. Seine engen Kontakte zu Byzanz[119] hatte ihn in Pers-Armenien[120] mehrfach in den Verdacht

[119] Cf. dazu mehrere Arbeiten von N. Garsoïan: »Le rôle de l'hiérarchie chrétienne dans les rapports diplomatiques entre Byzance et les Sassanides«, *REA* 10 (1973-1974), S. 119-138, »Politique ou orthodoxie? L'Arménie au quatrième siècle«, *REA* 4 (1967), S. 297-320; »Armenia in the Fourth Century. An attempt to Re-define the Concepts 'Armenia' and 'Loyalty'«, *REA* 8 (1971), S. 341-352.

[120] In der Zeit der Erhebung Sahaks auf den Patriarchenstuhl zerfiel Armenien in dem bereits Jahrhunderte anhaltenden Streit um die Vormachstellung in Kleinasien und im Kaukasus zwischen den Römern und Persern in einen byzantinischen und persischen Teil, wobei der Löwenanteil den Persern zufiel; cf. R. Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071* (Paris 1973 = photomech. Nachdr. d. Ausgabe von 1947); C. Toumanoff, »Christian Caucasia Between Byzantium and Iran. New Light from Old Sources«, *Traditio* 10 (1954), S. 109-189; *idem*, »Caucasia and Byzantium«, *Traditio* 27 (1971), S. 111-158; *idem*, »Introduction to Christian Caucasian History. The Formative Centuries (IVth-VIIIth)«, *Traditio* 15 (1959), S. 1-106; *idem*, *Studies in Christian Caucasian History* (Georgetown 1963) M.L Chaumont, *Recherches sur l'histoire d'Arménie de l'avènement des Sassanides à la conversion du royaume* (Paris 1969); P. Asdourian, *Die politischen Beziehungen zwischen Armenien und Rom von 190 v. Chr. bis 428 n. Chr. Ein Abriß der armenischen Geschichte dieser Periode* (Venedig 1911).

gebracht mit dem Erzfeind gemeinsame Sache zu machen, und sein bewegter Lebenslauf gibt ein beredtes Zeugnis von den kirchenpolitischen Schwankungen in Armenien: 428 wurde Sahak in die Verbannung geschickt und ein Gegenkatholikos auf den Patriarchensitz erhoben, um nur ein Jahr darauf einem syrischen Vertreter zu weichen, von dem eine noch deutlichere Linientreue gegenüber den Persern zu erwarten war. Jedoch auch dieser Katholikos mußte einem anderen Syrer Platz machen. Als dieser starb, kam es zu einer Wiederwahl des gräkophilen Sahak; nach wenigen Jahren jedoch wurde er erneut von einem Syrer abgelöst. So ist das armenische Credo II allem Anschein nach in der Zeit Sahaks von einer griechischen Vorlage übernommen, und vielleicht sogar von Sahak selbst promulgiert worden, wie der Briefwechsel zwischen Sahak und dem konstantinopolitanischen Bischof Proklus andeutet[121]. (Jedoch ist dieses Credo offensichtlich — wie so manche zeitgebundenen Entlehnungen der Armenier von den Griechen — niemals tatsächlich zu einem festen Bestandteil der armenischen Kirche geworden). Aus dem Briefwechsel, in dem die *Professio fidei* integriert ist, geht hervor, daß Sahak sichtlich bemüht ist, dem Bischof von Konstantinopel die ablehnende Haltung der Armenier gegenüber den um sich greifenden Häresien zu demonstrieren[122].

Was das Symbolum des Cyrill von Jerusalem, i.e. das Hiersolymitanum und das in den Constitutiones Apostolorum (VII, 41, 7) anbetrifft (Text *cf. supra*, S. 138), so stammen sie aus dem Syro-Palästina des späten vierten Jahrhunderts. Nun habe ich in anderen Veröffentlichungen versucht nachzuweisen, welche Bedeutung gerade Cyrill für die Umgestaltung der Taufliturgie zukommt[123]. Auch die geflissentliche Reduzierung der Thematik des Epiphaniefestes in Jerusalem auf das Inkarnationsmotiv (unter Ausklammerung der in den orientalischen Kirchen traditionellen Taufe Jesu!) an der Wende des fünften Jahrhunderts[124] spricht für die bewußte Ausschaltung aller häretisch verdächtigen Strömungen bei der generellen Neugestaltung der Liturgie in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts. So ist es nicht verwunderlich, daß gerade im Hierosolymitanum und in den Constitutiones Apostolorum (VII, 41), d.h. in den syro-palästinensischen Zeugen des späten vierten Jahrhunderts jegliche Anspielung auf die Herabkunft des Geistes in den Jordan und die Taufe Jesu fehlt, bzw. bewußt ausgeklammert worden ist.

---

[121] G Vardanian, »Proklus und Sahak«, S. 415ff.

[122] *Ibid*, S 418-419.

[123] Cf. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale*; »The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing«, »Zur frühchristlichen Tauftradition«.

[124] Cf Egeria u. das armenische Lektionar, ed. Pétré, S. 202ff. und A. Renoux, *Le codex arménien Jerusalem 121*. II: *Edition* (= POr 36 [168], Turnhout 1971), S. 211-225.

Die weite Verbreitung heterodoxer Anschaungen und ihre Bedeutung für die Frühgeschichte der Entfaltung der christlichen Feste und Riten im allgemeinen ist ein noch weithin unerforschtes Gebiet innerhalb der Liturgiewissenschaft. Die These von W. Bauer[125] von der anfänglichen Repräsentanz des Christentums in einer anderen Ausprägung als die, die in der Großkirche allmählich den Siegeszug antrat, bestätigt sich ebenso bei der Erforschung der Frühgeschichte der liturgischen Formen. Allem Anschein nach ist hier insbesondere syrisches Gedankengut allmählich ausgeschaltet worden, und alles deutet darauf hin, daß beim Symbolum die Spuren des syrischen Erbes nur noch in den armenischen Quellen greifbar werden.

Nachtrag

Bei einem Seminar über die Liturgie Jerusalems im vierten Jahrhundert stieß ich zufällig auf die bemerkenswerte Tatsache, daß in der (syrischen und griechischen Version der) Jakobusliturgie sowie in einer Reihe anderer syrischer Anaphoren bei der Epiklese über die Gaben ebenso die Taufe Jesu im Jordan angeführt wird. Das heißt, zu einer der wichtigsten Aussagen über den Heiligen Geist, der hier über die Gaben herabkommen soll, zählt seine Herabkunft auf Jesus, als er im Jordan getauft wurde.

Deutlich läßt sich hier das Ringen um die Stellung der dritten Person gegenüber dem Sohn und dem Vater, sowie seine Rolle im Alten und Neuen Bund ablesen, wobei die Erscheinungsform des Geistes als Taube (bei der Ausgießung des Geistes über Jesus am Jordan) und in den Feuerzungen (bei der Ausgießung des Geistes über die Jünger an Pfingsten) besonders hervorgehoben wird.

Die außergewöhnliche gedankliche Übereinstimmung der Aussagen über den Heiligen Geist in der Epiklese der Jakobusanaphora mit denen des armenischen Credos (Ia) läßt sich nicht übersehen. Zudem erhellt der Text in der Jakobusliturgie die umstrittene Stelle im armenischen Credo Ia (*qui descendit in Jordanem proclamavit missum*) und bestätigt die Richtigkeit unserer Interpretation.

---

[125] W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (= Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen ²1964).

Epiklese der Jakobusanaphora (syrische Version)[126]	armenisches Credo (Ia)
Have mercy upon us, God the Father almighty	
and send upon us and upon these gifts ...	
thine Holy Spirit,	*Credimus et in Sanctum Spiritum*
the Lord and life-giver	
who shareth thy throne, God and Father	
and shareth the kingdom with the Son,	
who is of one substance and coeternal	*increatum et perfectum*
who spoke in the law and the prophets and thy new testament	*qui locutus est in lege et in prophetis et in evangeliis*
who descended in the likeness of a dove	*qui descendit*
upon our Lord Jesus Christ in the river Jordan[127]	*in Jordanem proclamavit missum*
who descended upon thy holy apostles in the likeness of fiery tongues ...[128]	
	et habitavit in sanctis ...
that coming down he may make of this bread the life-giving body ... of our Lord ...	
for the confirmation of thy holy church ...	
delivering it from all heresy ...	

Wie sehr die Formulierung des Textes der Jakobusliturgie in die Zeit der Auseinandersetzungen über die Natur des Heiligen Geistes und im weiteren Sinn über die Natur des Sohnes fällt, wird ebenso durch den interessanten Hinweis bezeugt, daß die Herabkunft des Geistes in der Epiklese im Hinblick auf die Bestätigung der Lehre der Großkirche gesehen wird, die von allen Häresien befreit werden möge (s. die letzten beiden Zeilen der Epiklese). In den unmittelbar nachfolgenden Interzessionen, d.h. insbesondere beim Gedächtnis der Kirchenväter und der drei ersten Konzilien tritt dies sogar noch deutlicher hervor: *Remember also, o Lord ... most chiefly Cyril who was a tower of the truth, who expounded the incarnation of the Word of God ... Their doctrines and their confessions confirm in our souls, speedily destroy heresies which trouble us ...*[129]

Die auffälligen Übereinstimmung der Aussagen über den Heiligen Geist im armenischen Credo (Ia) und in der Epiklese kann wohl zu Recht als

---

[126] Cf. F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896), S 88-89.

[127] Die griechische Version hat hier den interessanten Zusatz: καὶ μεῖναν ἐπ' αὐτὸν. cf. Brightman, S. 53.

[128] Die Verbindung der Geistaussendung bei der Taufe Jesu mit der über die Apostel an Pfingsten findet sich ebenso in den bereits angeführten syrischen und armenischen Zeugen, s. weiter oben den Text zu den Anm. 72 u. 74.

[129] Brightman, S. 94; cf. dazu den Aufsatz von G. Khouri-Sarkis, »L'anaphore syriaque de saint Jacques«, *OrSyr* 4 (1959), S. 385-429 (= Introduction), besonders S 409.

Bestätigung gedeutet werden, daß der Einbezug der Herabkunft des Geistes bei der Taufe Jesu im armenischen Credo in die Zeit der christologischen Kontroversen zurückreicht, was besonders deutlich in den syrischen Anaphoren greifbar wird[130]. Und somit wird durch das Zeugnis der Epiklese der syrischen Anaphora das hohe Alter der Formulierung der untersuchten Stelle des armenischen Glaubensbekenntnisses weiter abgesichert.

---

[130] Selbst bei den Übersetzungen der syrischen Anaphoren ist die Taufe Jesu innerhalb der Epiklese beibehalten worden, so z.B. in der georgischen Jakobusliturgie; cf. Conybeare and O. Wardrop, »The Georgian Version of the Liturgy of St. James«, *ROC* 18 (1913), p. 407.

Medieval Bread Stamps from Antioch and Georgia

by

WAKHTANG DJOBADZE

To Alexandre (Lali) Djavaḥišvili

During the summer campaign excavations of 1964 conducted in the monastery of Saint Barlaam on Mount Kasius near Antioch on-the-Orontes two bread stamps were found in a niche in room no. 51[1]. One of them was a Georgian bread stamp (figs. 1-3) used for the preparation of eucharistic cakes (სეფის კუერი). It is carved out of soft fine-grain limestone. Total h. 0.076 m. of mold proper, 0.033 to 0.037 m. Diam. of the circular stamp (fig. 1) is 0.164 m. of the handle (fig. 3) located in the center 0.064 m. (top) 0.043 m. (bottom). Engraved on the upper circular surface of the stamp's handle are two crossed triangles[2] within two crossed squares[3], the first forming a hexagram and the second an octagram. The entire composition is encompassed by a circle[4]. The inner circle of stamp's face (figs. 1, 2) is symmetrically divided into twelve evenly sized squares arranged in the form of an equal-armed cross and eight triangles which fill the space between the crossarms. The four central squares constitute the lamb[5] (საუფლოჲ). Each

---

[1] W. Djobadze, "Third Campaign in the Monastery of St. Barlaam", *Türk Arkeoloji Dergisi*, XIV 1-2 (Ankara 1967), 128f., fig. 10.

[2] This geometric form could have dogmatic significance symbolizing the Trinity and the two natures of Christ, perhaps a reflection of the resistance of the Georgian church to the revival of Arianism as literary sources attest (M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, *Studi e Testi* 185 [Rome 1956] 373f.; W. Djobadze, *Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch-on-the-Orontes*, CSOC, Subsidia 48 [Leiden 1976] 62). See also the reverse inscription on the eucharistic bread stamp from Çalka (*infra* p. 170).

[3] The intersecting squares could signify the body of Christ which at the incarnation consisted of four elements (G. Galavaris, *Bread and the Liturgy* [Wisconsin 1970] 87; J. M. Hanssens, *Institutiones Liturgicae de ritibus Orientalibus* 3 [Rome 1932] 310; PF. 155 p. 265).

[4] Octagram circumscribed by a circle could have the symbolic allusion of perpetuity (F. Dölger, "Die Symbolik der Achtzahl in der Schriften des Ambrosius" in *ACh* IV-3 (1934) 160ff.; K. Schneider in RAC I (1950) s.v. *Achtzahl*) attained by the Eucharist and thus aptly affirming Christ's words: "I am the living bread which came down from heaven: if any man eat of this bread, he shall live for ever" (John VI-51), "Whose eateth my flesh, and drinketh my blood, hath eternal life; and I will raise him up at the last day", (*ibid.*, VI-54), "This is that bread which came down from heaven: ... he that eateth of this bread shall live for ever". (*ibid.*, VI-58).

[5] For the definition of lamb see J. M. Hussey, P. A. McNaulty, *Nicholas Cabasilas, A Commentary of the Divine Liturgy* (London 1960) 2-4, 18; Galavaris, *op. cit.*, 65.

of these four squares contains one engraved word arranged in the following manner :



"Jesus Christ Son (of) God."

This inscription differs from the usual Byzantine formula IΣ XΣ NI KA but does not conflict with it since it too affirms both the triumph of Christ and his divinity which is partaken by the faithful through the eucharist. However, we should point out that the formula for our lamb inscription seems to be unique among Georgian eucharistic bread stamps and elsewhere occurs only twice; once in Panopolis (Egypt) on a terracotta stamp bearing the inscription I(ησοῦ)ς X(ριστὸ)ς υ(ἱὸ)ς θ(εο)ῦ which is assigned to the sixth or seventh century[6], the second on a greenish basalt seal found Mécérian in the monastery of Saint Symeon Stylites the Younger. This object, which seems to me to be a medieval breadstamp, bears on its face an inscription : I(ησοῦ)ς X(ριστὸ)ς θ(εο)ῦ υ(ἱό)ς similar to that of Panopolis[7].

Another typical feature of our bread stamp is the variety of geometric forms carved on its face. The right crossarm consists of two squares, each divided into four equilateral triangles by a diagonal cross (*crux decussata*), while the remaining crossarms are filled with four-petalled rosette patterns. These geometric shapes and the eight triangles placed between the crossarms reflect the carver's conscious intention to differentiate the geometric forms on the face of the bread stamp in accordance with the liturgy of Saint John Chrysostom, where during the anaphora the square lamb (საუფლოჲ) which symbolizes the body of Christ is extracted from the loaf of bread and placed in the center of the paten while the triangular portion known as the All-Holy (ყოვლად-წმიდისაჲ), which emphasizes the role of Mary in the incarnation,

[6] R. Forrer, *Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis* (Strassburg 1893) 14, pl. IX-6. This stamp is briefly discussed by F. Dölger, "Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen", *Antike und Christentum*, I (Münster 1929) 23, and more extensively by Galavaris, *op. cit.*, 73-75.

[7] J. Mécérian, "Les inscriptions du mont admirable", MUSJ 38 (1962) 304.

is placed on the right side of the lamb. Similarly, one-third of the oblation consisting of nine triangular sections, known as nine orders (წმიდისაჲ) are placed on the left side of the lamb and the portions commemorating the living and dead are extracted and placed below the lamb[8]. The grooves of these geometric forms which are 0.005 to 0.007 m. deep have a practical function. They facilitate the division of the bread into several portions.

As in the lamb, the main circular inscription of the stamp is executed in Georgian uncial letters (mrgvlovani). It begins on the left corner of the crosses' upper arm and continues to the right around the entire edge of the stamp. It reads:

«— შეიწ(ყნა)რე: ო(ჳფალ)ო: ღ(მერთ)ო: ჩ(უე)ნო: შეს(ა)წირავი: ესე: მ(ეო)ჯ(ე)ბ(ი)თა: წ(მიდ)ის: ღ(მრთ)ის: მშ(ო)ბ(ე)ლისა: და: მ(არა)დის: ქ(ალ)წ(უ)ლისა: მ(ა)რ(ია)მ(ი)ს:»

"O Lord our God, accept this offering through the intercession (of the) Holy Mother of God and the Ever-Virgin Mary".

All the words are divided by a colon[9] except the first which ends with three vertically arranged dots. Punctuation was mistakenly omitted between და and მარადის (and ever). Instead, these two words are ligated — a minor error for a mason carving the letters in the negative. The text of the inscription derives word for word from the liturgy of Saint John the Chrysostom[10] and reflects the two natures of spiritual sacrifice — eucharistic and supplicatory. It is narrated by the priest during the ceremony when the section of the bread called All-Holy (ყოვლად წმიდისაჲ) is cut out and placed on the paten (ფეშხუმი) as described above. In mentioning the Mother of God as intercessor and by directly alluding to the eucharist, this bread stamp inscription is unique.

The iconography of our bread stamp and the content of its main inscription verify two points — it was used for the preparation of eucharistic (not

---

[8] The preparation of the Holy prothesis is exhaustively discussed by Galavaris (*op. cit.*, 62-69, fig. 35); see also J. M. Hussey and P. A. McNulty (*op. cit.*, 2-14, 18). For commentaries on the anaphora and its symbolism see H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie* (Freiburg im Breisgau 1964) 195-198, and Galavaris, *op. cit.*, 86-87). Instructions for the preparation of the Holy prothesis are given also in a Georgian redaction of John Chrysostom's liturgy (M. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae Antiquiores*, *Scriptores Iberici*, CSCO 122 (Louvain 1950) 64-65).

[9] In regard to punctuation marks introduced by Ep'rem Mcire, which are evident in our inscription by the use of semicolons to separate words see I. Djavaḥišvili, *K'art'ul damçerlobat'amcodneoba anu paleograp'ia* (Tbilisi 1926) 142.

[10] M. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae Antiquiores*, CSCO 122 (Louvain 1950) 64. For pertinent passages regarding the Greek text see F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I (Oxford 1965) 363, 365.

eulogia) cakes[11] and it was carved in accordance with the liturgy of Saint John Chrysostom.

To date this bread stamp we have reliable literary and archaeological evidence confirming that Georgian monks inhabited Barlaam's monastery on Mount Kasius from the end of the tenth century until the devastating raids of Bibar's armies in 1268 when the monastery was completely destroyed never again to be revived[12]. In addition it is known that towards the middle of the eleventh century the Georgian church substituted the Oriental or Saint James liturgy for the Byzantine or Saint John Chrysostom's liturgy[13] and our stamp, despite its lamb inscription, follows John Chrysostom's formula. Consequently, it should have been produced between the end of the tenth century and 1268. This chronological span however can be narrowed considerably by several paleographic indications contained in the inscription of our stamp:

1. The letter ⴃ (d) has no neck; instead the circular body of the letter narrows towards the top and is surmounted by a horizontal line.
2. Occasionally letters overlap each other as ⴖ (čn), ⴋⴓ (rm).
3. Sometimes the open space of one letter is filled in with another as ⴑ (sa), or one letter is incorporated by another as in ⴓ (da).

These characteristics are common in the late twelfth to thirteenth century as is evinced by inscriptions on Georgian silver repoussé icons[14]. Therefore it seems reasonable to place the stamp towards the middle of the thirteenth century.

Despite the singular peculiarities mentioned above our stamp is not without precedent. Very close to our specimen and perhaps its only parallel is a Greek eucharistic bread stamp of Sinai (figs. 4, 5) which bears similarities

---

[11] The stamping of eucharistic cakes is called Kvet'a (ⴉⴓⴔⴀ) in Georgian and it is conducted in the Samkvet'lo (ⴑⴀⴌⴉⴓⴔⴀⴔⴜⴁ) which is the northern pastophory, or prothesis

[12] W. Djobadze, *Materials*, 90.

[13] M. Tarchnišvili, *Geschichte*, 445-446.

[14] The most pertinent paleographic parallels for our inscription can be found in silver repoussé works executed at the end of the twelfth century: (1) Book cover of the gospel from Ckarost'avi, executed by Bek'a Opisari in 1195 (S. Amiranašvili, *Bek'a Opisari* (Tbilisi 1956) 8 pl. 3); (2) book cover of the Bert'ai gospel executed by Bešken Opizari in the second half of the twelfth century (*Ibid.*, 37, pl. 5); (3) book cover of the Tbet'i gospel, end of the twelfth century (*Ibid.*, 26, pl. 7); (4) the Icon of the Saviour from the Church of Ančishati, executed by Bek'a Opizari between 1184-1193 (*Ibid.*, 14, pl. 17u, 25, 26); and (5) a repoussé inscription on the icon now in the Greek patriarchal library in Jerusalem, which is very closely associated to the above-mentioned examples, and could not have been executed in the fourteenth century as usually assumed (M. Ross, "Byzantine Goldsmith Work", *Byzantine Art, A European Art* (1964) 406 No. 475) but at the very beginning of the thirteenth century Finally, the lengthy inscription on the architrave of the Iconostasis of Sat'he, which is dated 1213-1222 (R. Schmerling, *Malye formy v architekture Srednevekovoi Gruzii* (Tbilisi 1962) 187 pl. 70.

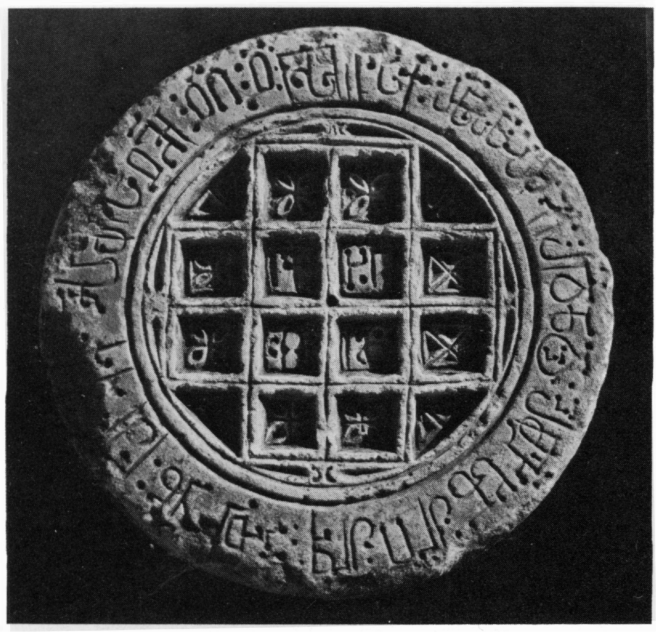


Fig 1 Georgian eucharistic breadstamp (Monastery of Saint Barlaam near Antioch)

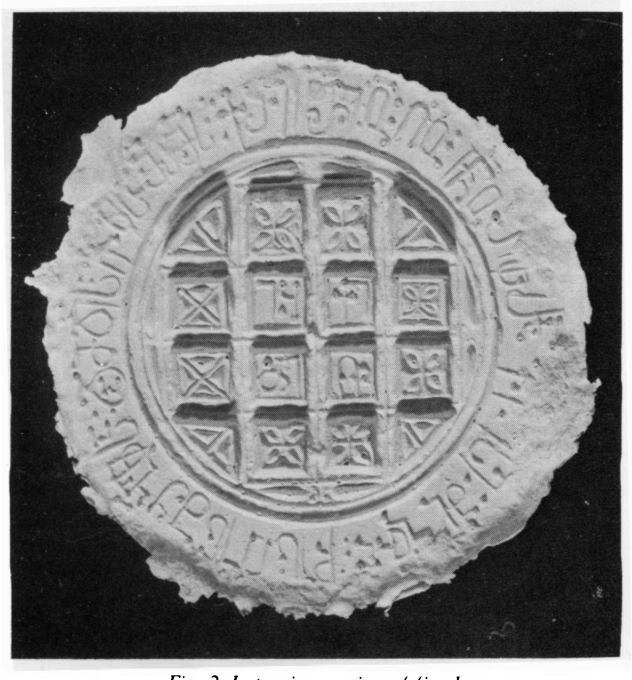


Fig 2 Latex impression of fig 1

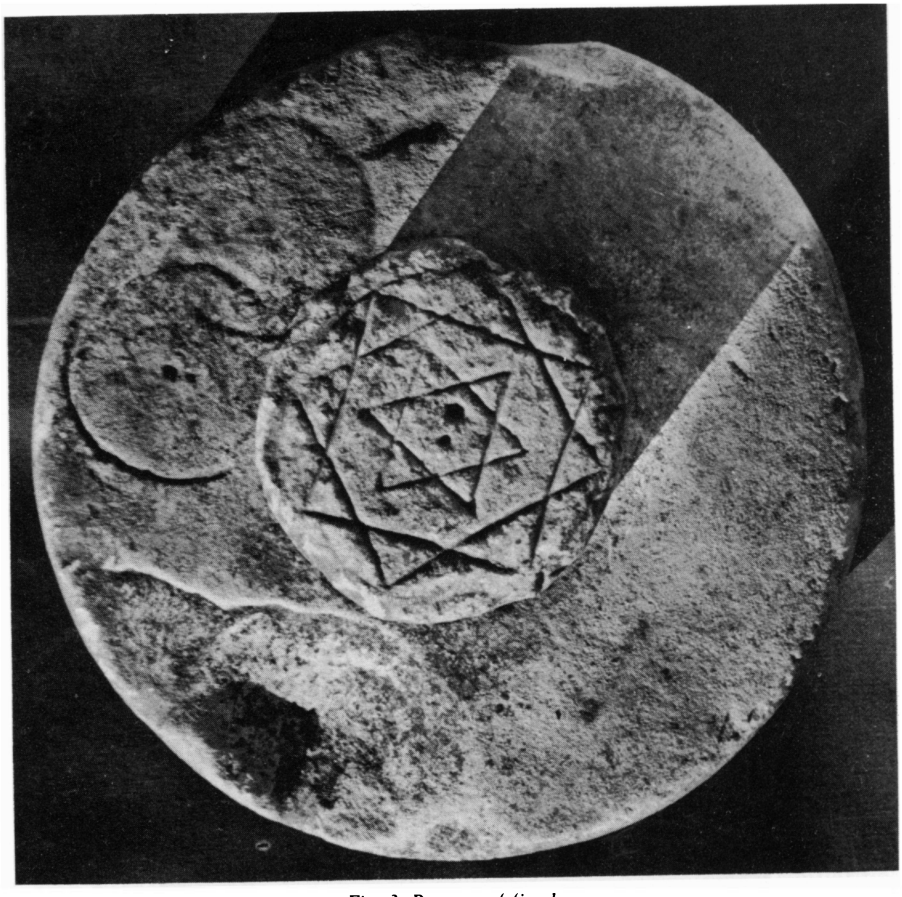


Fig 3 Reverse of fig 1.

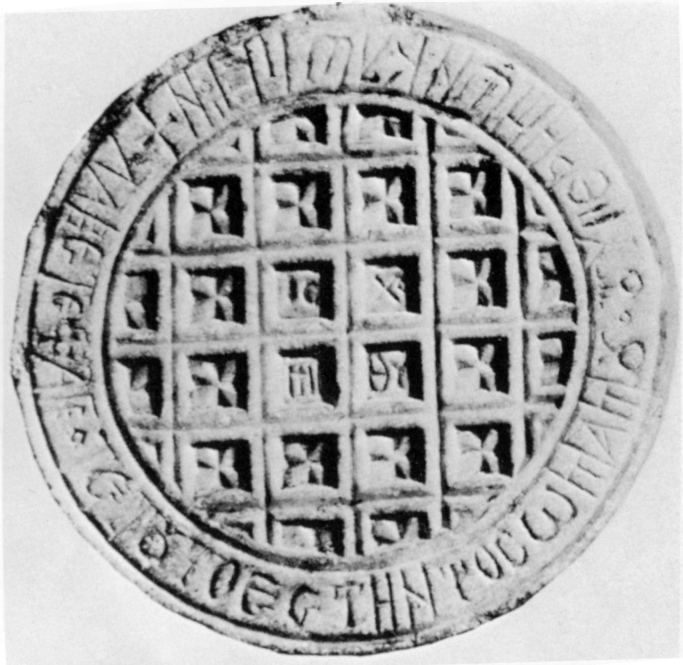


Fig. 4 Eucharistic breadstamp (Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai). Photos by Cortesy of Sinai expedition of Universities of Alexandria-Michigan-Princeton

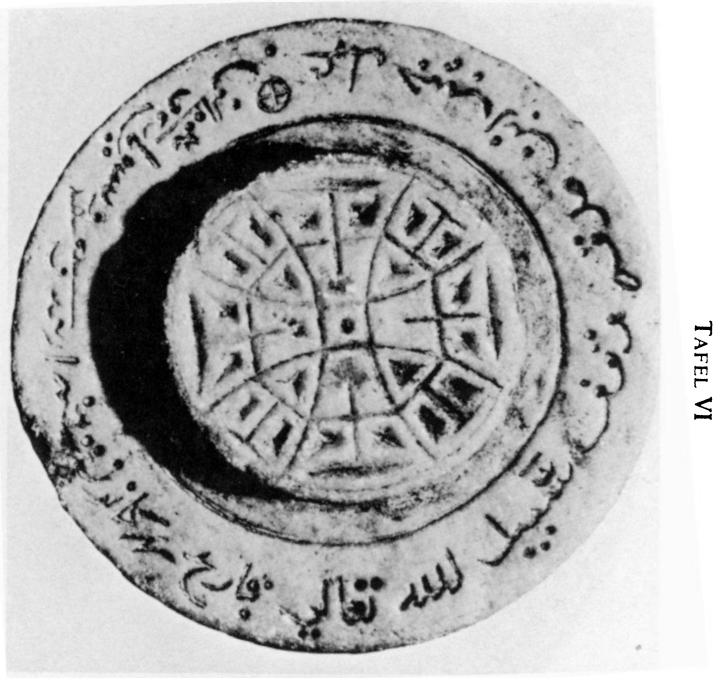


Fig. 5 Reverse of fig. 4



Fig. 6 Georgian eucharistic breadstamp (Çalka), reverse.

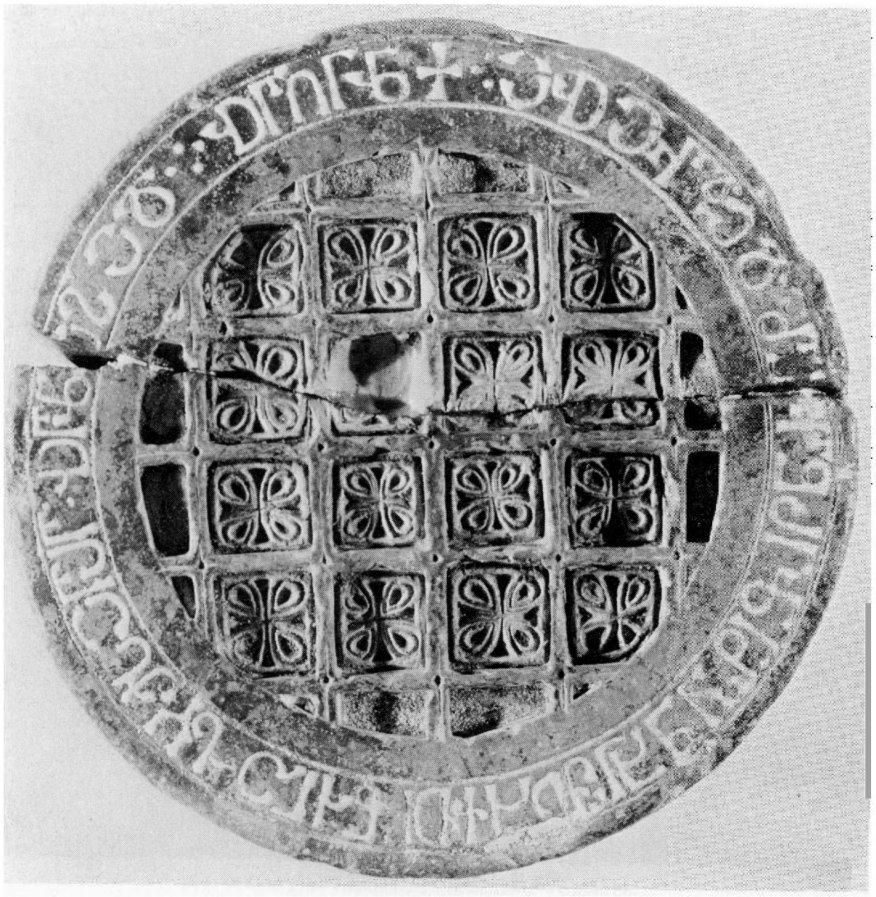


Fig 7 Face of fig 6

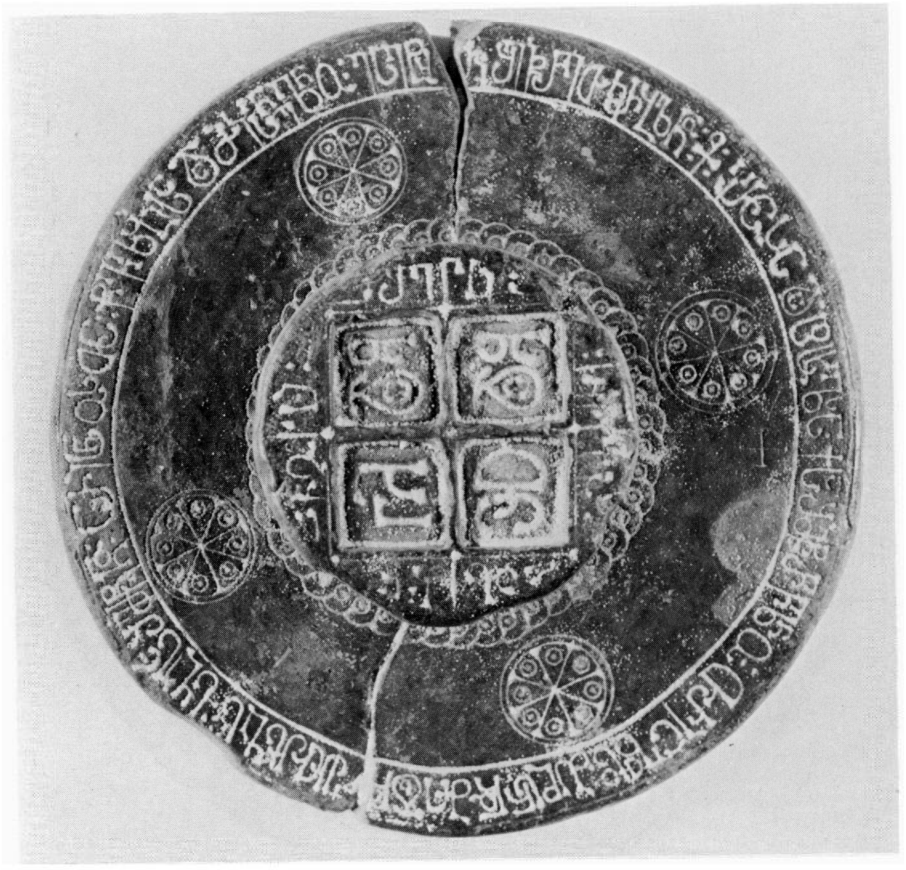


Fig. 8 Upper portion of fig. 6.

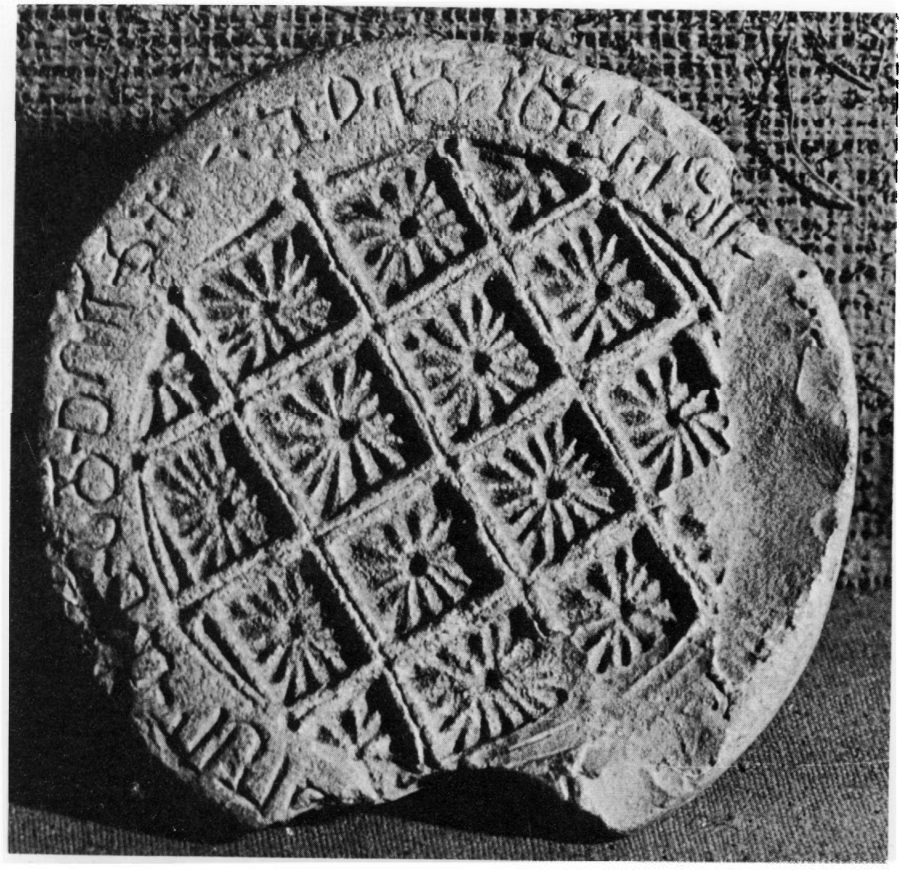


Fig 9 Georgian eucharistic breadstamp (Gudarehi).

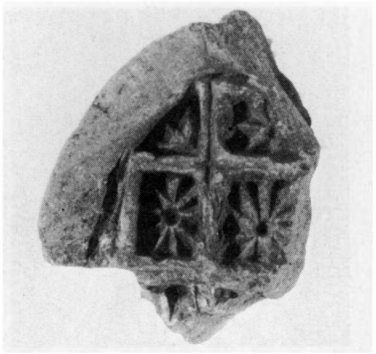


Fig. 10 Fragment (Gudarehi)

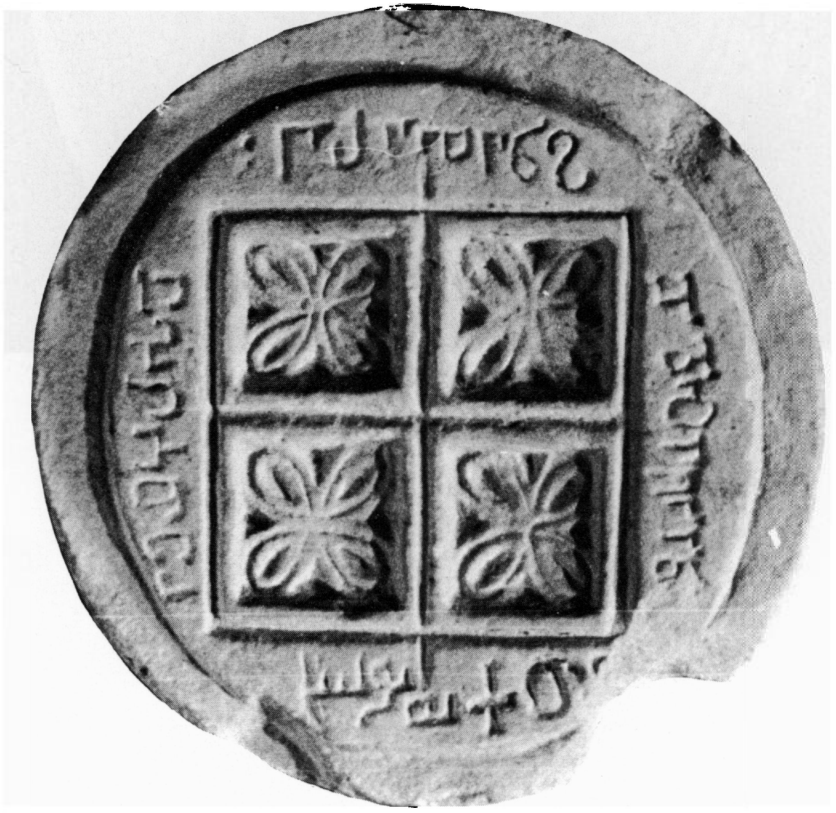


Fig. 11 Georgian eucharistic breadstamp (Urbnisi)

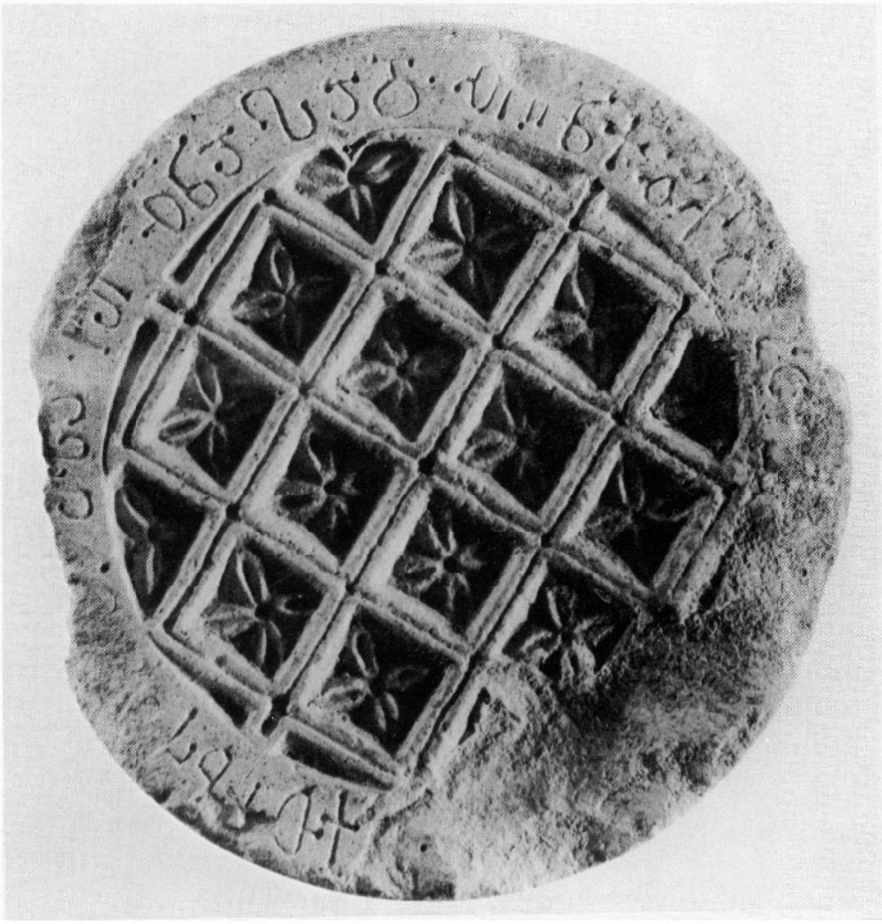


Fig. 12 Georgian eucharistic breadstamp (Ḥovle), face.



Fig 13 Reverse of fig. 12.

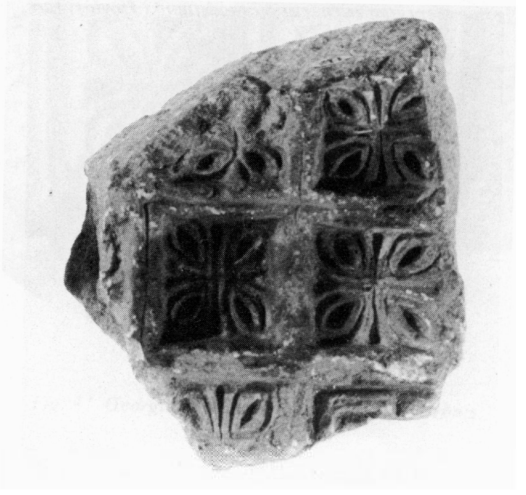


Fig 14 Fragment (Gudarehi)

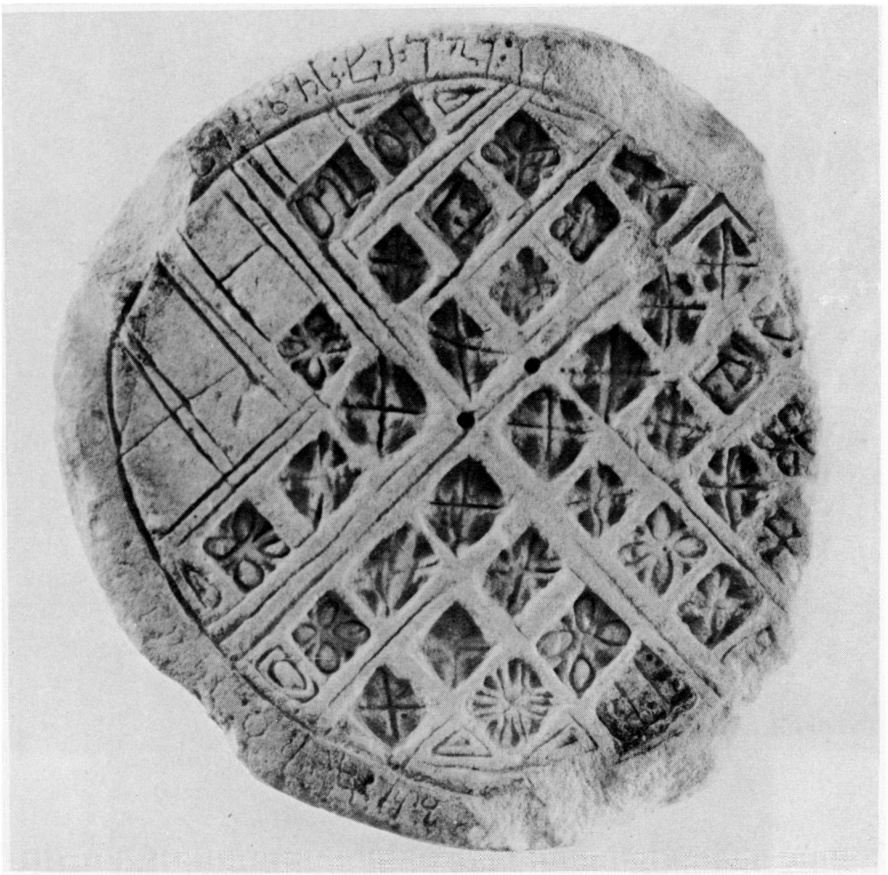


Fig 15 Georgian eucharistic breadstamp (Gudareḥi)

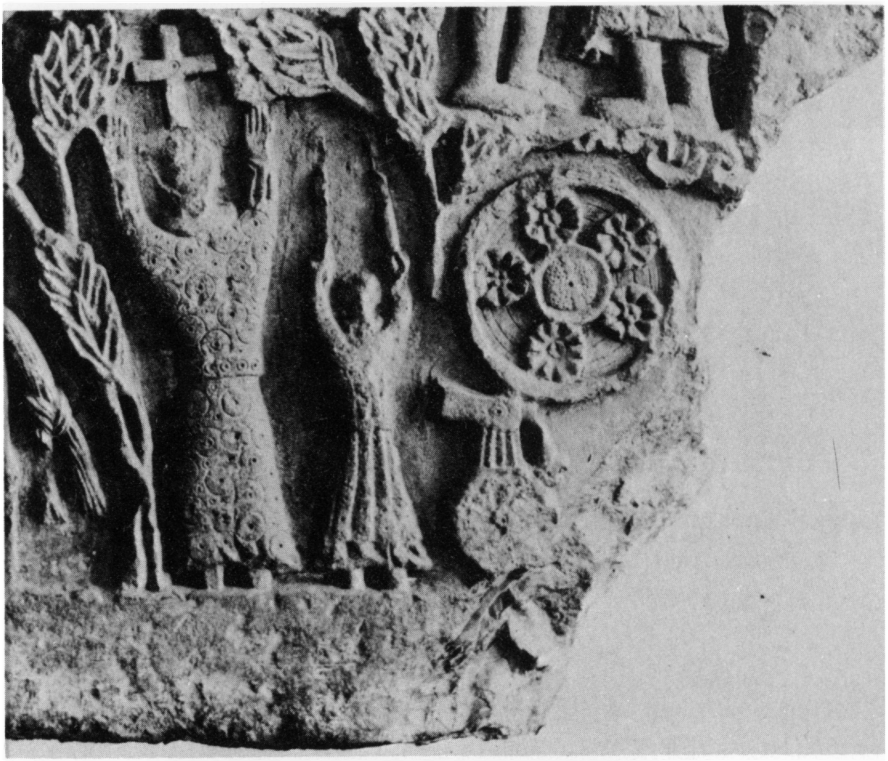


Fig. 16 Altarscreen (Cebelda).



Fig. 17 Altarscreen (Šiomėvime), Hospitality of Abraham.



Fig. 18 Greek Eulogia breadstamp
(Monastery of Saint Barlaam on Mount Casios near Antioch)

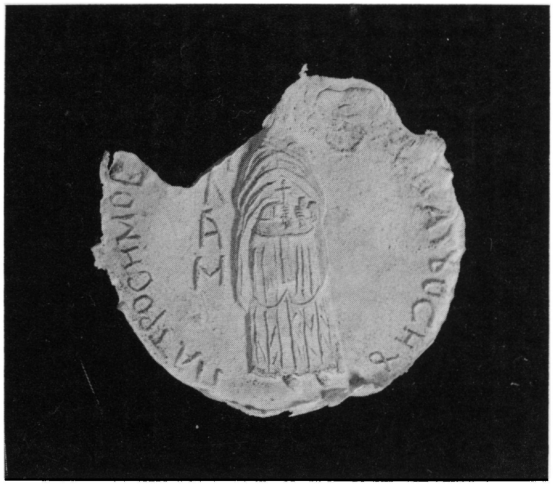


Fig. 19 Latex impression of fig 18.

not only in its inscription implicating the Mother of God whose name appears next to Jesus Christ in the lamb but also in its formal appearance as well. Furthermore, the Sinai stamp is precisely dated by an Arabic inscription on its obverse face designating the year 1265/6[15]. Thus it conveniently coincides with the date of our specimen which was executed around 1250. These striking affinities between the geographically distant Georgian and Greek stamps should not be surprising; it is well known that numerous Georgian monastic colonies existed in the environs of Antioch as well as in various parts of the Holy Land including Sinai. Close cooperation between these monasteries can easily be conjectured from Georgian hagiographic literature and the colophons of manuscripts. For instance, a colophon of a paracliton copied in the twelfth century and now preserved in Saint Catherine's monastery in Sinai states that it was copied by monk Iovane in the monastery of St. Barlaam on Mount Kasius and donated to his compatriots in the monastery of Saint Catherine in Sinai[16]. In another instance the case is reversed; a Georgian collection of hymns copied in the monastery of Saint Catherine in Sinai in the thirteenth century was donated to the monastery of Saint Barlaam on Mount Kasius[17].

During my visit to the State Museum of Tbilisi in June 1977, the director of the museum, Prof. A. Djavaḥišvili, brought to my attention five circular Georgian eucharistic bread stamps preserved in the same museum and kindly placed their photographs at my disposition. All of them are carved of sandstone and are relatively well-preserved. Unfortunately, they lack archaeological documentation, being accidental finds, but their carvings and inscriptions which are executed in mrgvlovani scripture facilitate our understanding of the bread stamp from Barlaam's monastery and the morphology of Georgian bread stamps in general. I am including them in this study inasmuch as Georgian bread stamps have never before been the subject of a special investigation[18].

The first (figs. 6, 7, 8) of these three bread stamps derives from Çalka[19]. This is the best preserved, the largest in size and unique in its dedicatory inscription. (Diam. of the stamp equals 0.21 m., diam. of the upper surface of the handle 0.09 m., total h. 0.08 m.) The face of the stamp is divided into sixteen equal squares containing equal-armed concave crosses with

[15] Galavaris, *op. cit.*, 89.

[16] W. Djobadze, *Materials*, 42.

[17] *Ibid.*, 42, 90.

[18] The only exception is the stamp from Çalka. The part of its inscription recorded by Prof. L. Mushelišvili and preserved in the archive of Prof. I. Djavaḥišvili (no. 2045 or 2919) is briefly mentioned by Mr. V. Silogava in *Mnat'obi* 3 (Tbilisi 1977) 147.

[19] Çalka, located in T'rialet'i, was from the tenth to fifteenth centuries an administrative center and Bishopric. The ruins of the Cathedral are still preserved.

widening arms and tear-drops between the crossarms as in the stamp of St. Barlaam's monastery. Around the edge of the stamp's face is the following Georgian inscription executed negatively in mrgvlovani letters :

«— მი(ი)ღეთ: და ჭამეთ: ესე არს ჯ(ო)რცი ჩ(ე)მი თქ(ოჳე)ნთ(ჳ)ს გ(ა)ნტ(ე)ჯ(ი)ლი მის(ა)ტ(ჳე)ბლად ც(ო)დვათა:»

"Take and eat : This is my body broken for you for the remission of (your) sins."

The content of this inscription is taken verbatim from the liturgy of Saint John Chrysostom[20] where it is pronounced by the priest during the anaphora upon the institution of the sacrament. This sentence is not found on eucharistic bread stamps elsewhere but seems to have been common in Georgia since all four stamps in the State Museum in Tbilisi refer to it. The only exception is the Sinai stamp (fig. 4) which has the following Greek inscription around the edge of the front face : "Take, eat : This is My Body which is broken for you."[21]

The second part of the Çalka stamp is the upper circular surface of the cylindric handle, which has four symmetrically arranged squares within an equal-armed cross (fig. 8). The squares contain the Georgian capital letters (mrgvlovani) forming two words :

წ(მი)და	ნი
წ(მი)და	თა

Holy (things) for (those who are) holy

These words refer to the liturgical formula "Holy things for those who are Holy" (τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις)[22] exclaimed by the priest as he lifts up the

[20] Tarchnišvili, *Liturgiae*, 77. The inscription of this bread stamp could have also derived from the liturgy of St. James (« მიიღეთ ჭამეთ, ესე არს ჯორცი ჩემი თქოჳენთჳს განტეხილი და განყოფილი მისატჳებლად ცოდვათა » Tarchnišvili, *op cit.*, 49) by condensing its text.

[21] Galavaris, *Bread*, 89.

[22] PG 56, 138D; F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896) 393 and the appendix C (the Liturgy of Antioch from the writings of S. Chrysostom, *ibid.*, 475 and note on p. 480; Schulz, *op. cit.*, 39.

lamb in the ceremony which precedes the communion of the faithful[23]. They occur in all Georgian liturgies with slight variations : წმიდაჲ წმიდათაჲ in the liturgy of St. James and St. Peter[24], წმიდა წმიდათაჲ in the liturgy of James the Older[25], and წმიდაჲ წმიდათა in the liturgy of Saint Chrysostom[26].

Since both the face and handle inscriptions of the stamp are carved in the negative, there is no doubt that the stamp from Çalka was used to produce two cakes (კვერი) differing in size and purpose. The larger one was used for various parts of the holy prothesis and the smaller one, after cutting its segments off, was used as a lamb, which during the anaphora was broken in two. The design of the stamp complements the liturgy of Saint James[27] which requires breaking the lamb in two pieces first and then dividing it into several smaller portions in the order prescribed[28]. This opinion is supported by the similarity of our stamp to eucharistic bread stamps of eastern derivation where the stamps' faces are divided into squares only and do not have the traditional lamb in the middle, nor do they differentiate between the other sections of the stamp[29].

If the face inscription of the Çalka bread stamp derives directly from the liturgy of Saint John Chrysostom, then it conflicts with the iconography of the stamp's face design which reflects the liturgy of Saint James. This however should not disturb us in view of the numerous variations and inconsistancies found in bread stamps in Byzantium and elsewhere. Our bread stamp could be regarded as the fusion of two traditions, the Antiochean or Saint James used in Oriental churches, which the Georgian church adhered to traditionally, and the Byzantine or Saint John Chrysostom which was introduced to the Georgian church in the eleventh century when Byzantine influence began to grow markedly[30].

---

[23] Brightman, *op. cit.*, 395, Hussey and McNulty, *op. cit.*, 18.

[24] Tarchnišvili, *Liturgiae*, 25, 91.

[25] *Ibid.*, 61.

[26] *Ibid.*, 81.

[27] On account of various liturgical texts, particularly that of St. James used in Georgian churches, see G. P'eradze, "Les monuments liturgiques prébyzantines en langue Géorgienne", *Le Museon* 45 (1932) 255-272, and Tarchnišvili, "Eine neue Jakobosliturgie", *Ephemeridis Liturgicae* 62 (1949) 49-82. The works of K. Kekelidze, (*Liturgičeskie gruzinskie pamiatniki* [Tiflis 1908], *Drevnegruzinskij arhieratikon*, [Tiflis 1912], and *Ierusalimskij Kanonar VII veka* [Tiflis 1912]) are beyond my reach.

[28] Galavaris, *Bread*, 91-93. Evidence that the Saint James liturgy was practiced in Georgia in the eleventh century can be found in an altar screen of Šiomġvime (A. Volskaja, *Reliefy Šiomgvime*, (Tbilisi 1957) 23f., pl. III, and on wall paintings of David Garedja (G. Čubinašvili, *Peščernye monastyri David-Garedja*, [Tbilisi 1948] pls. 86, 121).

[29] Galavaris, *op. cit.*, fig. 43-46; F. Dölger, "Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen" in *Antike und Christentum* I, (Münster i. W. 1929) 28f.

[30] Tarchnišvili, *Geschichte*, 445f.; G. P'eradze, "Ein Dokument aus der mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgiens", *Kyrios* 1 (1936) 77.

The iconography of our Çalka stamp could have been put in sharper focus had the inscriptions on the four small segments between the circle and the inscribed square on top of the handle been legible, but unfortunately I was not able to decipher them from the photograph.

Finally, we must briefly consider the dedicatory inscription engraved in "positive" mrgvlovani around the edge of the stamp's reverse side. This inscription is stylistically different from the obverse inscription, but its paleographic symptoms verify its contemporaneity. The inscription reads as follows:

«— ჯ(ო)რც(ი)სა და სისხლ(ი)სა ქ(რისტე)სა შ(ე)მწ(ი)რვ(ე)ლნო: თრიალ-(ე)თ(ი)სა პ(ა)ტ(იო)ს(ა)ნნო მღდ(ე)ლნო ერთ(ა)რს(ე)ბისა: ს(ამე)ბისა: შემწენო: არიანოსთა: წვ(ა)ლ(ე)ბისა დამჯსნელნო ესე ტვ(ფა)რი შე(ი)წ(ყნა)რეთ კრ(ე)ბ(უ)ლნო: »

"The consecrators of the flesh and blood of Christ, honorable priests of T'rialet'i, followers of the trinity in one essence, saviours from the Arian heresy, may your council accept this bread stamp as an offering."

It is unique not only in its unusually lengthy narration but in its dedicatory nature[31] and, above all, in its content, indicating that at the time when the stamp was made the Arian heresy had been revived in the Bishopric T'rialet'i (whose seat was in Çalka) but through the courageous intervention of the local clergy it was suppressed[32].

The inscription of Çalka stamp show the following paleographic symptoms: on the face of the stamp the letter  (t') is consistently reproduced with an upward bent hook while in the donor's inscription, which is executed in "positive", the hooks are bent downwards as required. Furthermore, the vertical bar of the same letter is not straight but somewhat concave In addition, the letters terminate boldly in distinct triangular forms. Also, the body of the letter  (d) comes to a slight point on top and is surmounted directly by a horizontal bar without a vertical neck[33] reminding

[31] The only compatible parallel for this donors inscription is the reverse Arabic inscription of the Eucharistic bread stamp from Sinai where, in the same position as in the Çalka stamp, the donor, Habib ibn Sadaga (who carved the stamp in 1265 or 1266) is mentioned (Galavaris, *Op. Cit.*, 89).

[32] In this regard we should take into consideration a document written by a Georgian man of letters, Ep'rem Mcire, in the second half of the eleventh century in defense of the Georgian church which states that the Antiochean patriarchate feared the revival of monc-physitism in Georgia (Djobadze, *Materials*, 62; Tarchnišvili and Assfalg, *Geschichte*, 373f.

[33] The transformation of the letter *d*, which is apparent in the twelfth and common in the thirteenth century is discussed by I. Djavaḫišvili, *Kart'uli damçerlobat'a-mcodneoba anu paleograp'ia*, (Tbilisi 1926) 201.

us of letters on twelfth and thirteenth century Georgian inscriptions in repoussé works[34] and wall paintings[35]. The period from the end of twelfth to thirteenth century is also indicated by the letter ⴀ (a) which in prominent epigraphic monuments of the tenth and eleventh century has a neck with a horizontal bar on top, as in the inscription of Ilarion Kančaeli on the eastern facade of Samt'avisi church (1030)[36], the inscriptions on the capitals of Šiomġvime (1010-1033)[37], and the inscriptions of the bishop Melk'isedek in Mcḥet'a (1029)[38]. However, in later inscriptions such as our bread stamp, the letter is less sharply defined and the distinctness of its component parts fade resulting in the elimination of the vertical neck in favor of a curvature terminated by a bar. The overlapping of two letters as ⴐ (*er*), and the placement of one small letter into another as ⴃ (*da*), ⴍ (*no*) is a common occurrence in the twelfth and thirteenth century when the clear articulation of letters began to deteriorate[39].

The second eucharistic bread stamp (fig. 9) was found in Gudareḥi (Inv. No. 2-58/438). Diam. 0.143 m., max. h. 0.07 m., handle 0.05 m., diam. 0.06 m. In the middle of its face is a cross made up of twelve squares. The arms of the cross are each fashioned of two squares and the crossing contains four squares. Each square is filled with a symmetrically arranged diagonal strip shaped in a conic form creating a diaper pattern with a circular cavity in the center. It is instructive to mention that we also encounter the diaper pattern on a small breadstamp fragment found in Gudarehi (No. 2-58/360, fig. 10). Around the edge of the stamp is an inscription in mrgvlovani scripture. One third of it is chipped off but since it is similar to the inscription from Çalka it can be reliably restored as follows:

«— მიიღ(ე)თ და ჭ(ამ)ე⁻თ ესე ა[რს კ(ო)რცი ჩ(ე)მი თქ(უე)ნთ(ვ)ს გ(ა)ნტ(ე)ხ(ი)ლი მ]ი⁻ს(ა)ტ(ე)ვ(ე)ბლ(ა)დ ც(ო)დვ(ა)თა:»

---

[34] For instance the metal work produced during second half of the twelfth century such as the Pḥotreri icon (G. Čubinašvili, *Gruzinskoe Čekannoe Iskusstvo* I (Tbilisi 1959) 616, vol. II, pls. 419, 420). The fragment of the Abulasan icon (*Ibid.*, I, 617, vol. II, pl. 421), the cover of the Tbet'i Gospels (*Ibid.*, I, 570f., vol. II, pl. 431), and thirteenth century icons in Çalendjiḥa (*Ibid.*, I, 582, vol. II, pl. 480) and Ḥobi (*Ibid.*, I, 576, vol. II, pl. 481).

[35] Specifically, inscriptions on wall paintings in P'avnisi executed between 1180-1190 (E. Privalova, *P'avnisi* [Tbilisi 1977] 40, pl. III-1) in Bet'ania executed around 1207 (*Ibid.*, 41), and in Bert'ubani executed either 1212 or 1213 (*Ibidem.*).

[36] N. Severov, *Pamjatniki Gruzinskogo Zodčestva*, (Moskow 1947), pl. 27.

[37] R. Schmerling, "Das Fragment einer Säule aus Šiomġvime", *Ars Georgica* 5 (Tbilisi 1959) 161, pl. 99.

[38] L. Mušḥelišvili, "Sveti Ḥoveli", *Ars Georgica* 1 (Tbilisi 1942) 134, fig. 1.

[39] On this account see note 14 where pertinent examples are enumerated. I hasten to add that the rules mentioned here, especially the incorporation of one letter into another occurs in the eleventh century as in the above-mentioned Melk'isedek's inscription (see note 38).

"Take and eat[39a]: this is my Body (which is) broken for you, for the remission of (your) sins."

The stamp can be approximately dated by its paleographic characteristics: the circular body of the letter *d* has a long neck surmounted by a horizontal bar, the semicircular half of the letter *t* is terminated on the right side by a vertical line and none of the letters are squeezed together or ligated. In addition the terminations of some letters (d, t', l, ġ) are emphatically widened and deepened. These symptoms are typical of epigraphic monuments of the tenth to eleventh century such as the column of the southern gate in the church of Eredvi (909)[40], the southern gate of the church in Dodot'a, the tympanum of the southern gate in Tbet'i church (both tenth-eleventh century)[41], the tympanum of the western door in the small church of Ateni (end of the tenth century)[42], and the tympanum in Šepiaki (end of tenth century)[43].

The third and smallest stamp (fig. 11) in the National Museum of Tbilisi (Inv. No. 1-57/1556) was accidentally found in Urbnisi. Diam. 0.108 m., h. 0.03 m. The handle is missing. The face has four squares, each containing one equal-armed cross with flared arms which resemble the stamp from Çalka (fig. 7) and to a lesser extent the stamp from Saint Barlaam's monastery (fig. 1). In the four segments between the square and circle is an inscription executed in mrgvlovani scripture, although the carver used some nushuri letters too. It duplicates the inscriptions of the two previous stamps although in a somewhat abbreviated form:

« მიიღეთ და ჭ(ა)მეთ:	"Take and eat
ესე არს ჯო(რ)ც ჩემი	this is My Body
თქო[(ვენ)თჳს] »	for you".

The fourth stamp (fig. 12) which was accidentally found in Hovle (Inv. No. 18-58/1) is carved of light grey sandstone. Diam. 0.16 m., total h. 0.07 m., h. of the handle (fig. 13) 0.048 m., diam. 0.048 m., (above), 0.050. (below). Its face contains twelve cruciformly arranged squares housing equal-armed

---

[39a] This sentence is given in plural indicating that the cake was broken in particles and distributed. For checking my translation and making valuable comments I should like to thank Professor J. Meyendorff.

[40] R. Mep'isašvili, "Eredvis 906 çlis hurot'mozgvruli dzegli", *Ars Georgica* IV (Tbilisi 1955) 111f., fig. 9, pl. 38.

[41] *Ibid.*, 115, fig. 11, pls. 46_2, $45_{1\text{-}2}$.

[42] L. Rčeulišvili, "Atenis mcire gumbat'iani eklesia", *Ars Georgica* I (Tbilisi 1942) 36, fig. 7 pl. 14_2.

[43] *Ibid.*, 35, pl. 14_4.

crosses closely resembling cruciform rosettes employed in the stamps from Saint Barlaam's monastery (figs. 1, 2), that of Çalka (fig. 7), Urbnisi (fig. 11), and the small greenish sandstone fragment found in Gudareḥi (fig. 14)[44].

Around the edge of the stamp is a badly damaged mrgvlovani inscription. It reads :

« მ(იი)ღეთ. და ჭამ(ე)თ ესე. არს [ჯორცი] ჩ(ე)მი.
თქ[ოვენთჳს განტეხილი მისატევებლა]დ ც(ო)დვ(ა)თა ».

"Take and eat : This is my Body (which is) broken
for you, for the remission of (your) sins".

Among the eucharistic breadstamps preserved in the Archeological Museum of Tbilisi, the most unusual one derives from Gudareḥi (No. 2-58/350, fig. 15). The primitiveness of this uneven and incomplete carving and the employment of a "positive" rather than "negative" inscription, the poor remains of which are unevenly scattered on its face as well as around its circular border, make it impossible to determine the real function of this enigmatic piece. It hardly could have been used as an eucharistic breadstamp. Yet this item is significant because of the diversity of its geometric patterns indicating the mason's attempt to render this stamp in accordance with St. John Chrysostom's liturgical formula (supra p. 164f.).

It is difficult to propose a precise date for the Urbnisi and Ḫovle breadstamps. It is possible that they were produced sometime after the thirteenth century. This could also be true of the stamp found Gudareḥi (fig. 9). I hope that Georgian epigraphists will be able to assign secure dates to our stamps in the near future.

Summing up our brief study of Georgian eucharistic bread stamps we can conclude that the stamps preserved in the State Museum in Tbilisi are carved in accordance with the Syro-Palestinian or Antiochean liturgy of Sant James while the stamp from Saint Barlaam's monastery demonstrates the formula required by the liturgy of St. John Chrysostom. This conclusion reflects the history of the Georgian church which until the middle of the eleventh century practiced the Syro-Palestinian liturgy which in turn was replaced by the Byzantine or St. John Chrysostom's liturgy, translated from Greek into Georgian by George Mt'açmindeli and used in the Georgian

[44] This fragment (No. 2-58/363) is of particular interest because of its remarkable similarity to the Calka stamp (fig. 7) in its design, style and in the technical particularities of its carving. Furthermore, its present dimensions (max. l. 0.09 m., w. 0.075 m., and thickness 0.05 m.) indicate that its diameter must have been equal to the Çalka stamp and that it could derive from the same workshop.

church up to the seventeenth century[45]. The only exception is the stamp from Çalka, which if it was produced in the twelfth-thirteenth century, would indicate that the transition from the Syro-Palestinian tradition to the Byzantine was slow and gradual[46] or that perhaps no clear distinction was made between the eucharistic bread stamps of two different but closely related liturgies.

The final answer to this question can be resolved in later studies when the problems related to the liturgies practiced in Georgia are clarified and additional eucharistic bread stamps, especially of the early Christian period, are revealed and investigated; no doubt such stamps should have existed and been used. This is evident from the typicon of Mar-Saba and the Ḫanmeti lectionar attesting that in the capital of Iberia, Mcḥet'a, since the middle of the fifth century liturgies were performed in the Georgian language[47]. Consequently, from this time on liturgical bread stamps must have been used during the eucharistic services. Further evidence can be found in the *bios* of St. Peter the Iberian, who in order to perform the eucharist, sent one of the brethren of his monastery responsible for the task to prepare the eucharistic breads which were "white, small and beautiful"[48].

The literary evidence concerning the eucharistic breads is supported by some Georgian sculptures. The earliest of them is the large fragment of an altarscreen from the church in Çabelda (fig. 16)[49]. This screen which belongs to the seventh or eighth century contains on its lower right side a paten and five similar circular cakes symetrically placed around its border, while in the center is a larger and distinctly carved loaf. It seems that here we have not only eucharistic cakes, but a complete Holy Prothesis[50]. This assumption is reinforced by a wide-mouth jar placed nearby complementing the eucharistic table[51]. The second screen deriving from Šiomġvime and roughly con-

---

[45] Tarchnišvili, *Geschichte*, 446. M. Tarchnišvili, "Die georgische Übersetzung der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus nach einem Pergament-Rotulus aus dem X-XI Jahrhundert" *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 14 (1938) 6; K. Kekelidze, *K'art'uli Lituraturis istoria* (in Georgian) I (Tbilisi 1960) 574.

[46] This opinion seems to be supported by the discourse of the church father Ek'vt'ime Mt'açmindeli († 1028). (G. Peradze, "Ein Dokument aus der mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgiens" *Kyrios* 1 (1936) 74, 77.)

[47] Tarchnišvili, *op. cit.*, 439; Kekelidze, *op. cit.*, 573.

[48] R. Raabe, *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts* (Leipzig 1895) 106. F. Dölger, "Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen", *Antike und Christentum* I (Münster i. W., 1929) 33f

[49] R. Schmerling, *Malye formy v arkhitekture Srednevekovoi Gruzii* (Tbilisi 1962) 66, pl. 3 above.

[50] The eucharistic significance of this composition was already suggested by Schmerling, *ibidem*.

[51] We encounter a very similar jar on the relief of the western facade of the cathedral at Mcḥet'a (1029) which suggests definite eucharistic implications. The Christ *in majesty* depicted

temporary to our breadstamps depicts the hospitality of Abraham (fig. 17) where Abraham is holding a rather large, round cake[52].

The nature of the Georgian bread stamps investigated here can be understood more clearly by discussing the second of the two stamps found in St. Barlaam. It is a Greek stamp carved of a very soft limestone (figs. 18, 19). Its upper portion and handle are broken off. On the face of the stamp (Diam. 0.137 m., present h. 0.05 m.) is the frontal figure of St. Barlaam wearing a long girdled robe and mantle. In his right hand he holds a Latin cross (*crux immissa*) and in his left, a scroll. St. Barlaam is identified by vertical inscription : Ὁ ἅ(γιος)[53] [Βαρ] λα(α)μ and a second one around the edge : [εὐλ]ο[γ]ηά τοῦ ὁσήου πατρὸς ἡμό[ν] Β[αρλαάμ]. The main characteristic feature in the iconography of this stamp is the complete absence of squares, triangles, crosslets or grill-like grooves. In their place is St. Barlaam's image. This, then, is clear evidence that the Greek stamp was not used for the preparation of eucharistic breads but the Eulogia breads of St. Barlaam[54]. These breads must have been distributed among the pilgrims after the liturgy in the monastery of St. Barlaam in the basilica consecrated to him on special occasions[55] such as the festival celebrated on June 19 which is the day of St. Barlaam's commemoration[56]. The employment of the word εὐλόγια in St. Barlaam's stamp should not disturb us since it does not relate to the Eucharist but is used in a general sense referring to the bread as a blessed object possessing miraculous powers like pieces of the bones of saints, fragments of their clothes, lamps from the tombs of martyrs and the apulae of Monza[57]. In a broad sense, eulogia is an object which has been blessed and given away as a sign of love and protection[58]. The same significance

in the center is flanked by two angels; the left one holds a wine jar, while the right one bears a circular loaf: R Mepisaschwili and W. Zinzadse, *Die Kunst des alten Georgien* (Leipzig 1977), fig on p. 155 above.

[52] R. Schmerling, *op. cit.*, 138 pl. 40 left.

[53] The beginning of this inscription (Ⓐ) is mistakenly carved by the mason working in the "negative" on the Saint's left side instead his right.

[54] The iconography and nature of Eulogia bread is discussed by F. Dölger, *op. cit.*, 44-46, and more extensively by Galavaris, *op. cit.*, 109-153, figs. 75-81.

[55] The custom of distributing the Eulogia bread to the faithful, during the Saint's days and on special occasions is discussed by Galavaris, *op. cit.*, 141f., 151. The distribution of blessed Eulogia bread among the pilgrims in the monastery of St. Symeon Stylites the Younger, located near St. Barlaam's monastery, and its phylacteric power is described in the *bios* of St. Symeon Stylites the Younger, P. van den Ven, *La Vie ancienne de S. Symeon le Jeune* (521-592) I (Bruxelles 1962) Ch. 189_{1-3}.

[56] On the date of St. Barlaam's commemoration, see P. Peeters, *BHO* (Bruxelles 1910) 34.

[57] Galavaris, *op. cit.*, 117 and note 38; Idem., *Reallexikon der Byzantinischen Kunst* I (Stuttgart 1966) s.v. *Brotstempel.* For further examples see Dölger, *op. cit.*, 45; O. F. A. Meinardus, "Das Brot bei den Kopten", *Brot and Gebäck* (Oktober 1964).

[58] This assumption is deduced from an episode told in *Pratum Spirituale* by John Moschus (Ch CXXV) where a solitary Abba Sergius endangered by a lion was saved with the help

should be attributed to St. Barlaam's bread stamp inasmuch as it contains the image of the Saint himself reaffirming the miraculous healing power of the bread[59].

of eulogia bread. (PG 87, Pt. 3, 2988). In *bios* of Nisimes even two eucharistic breads (სეფის კვერი) are offered as eulogia (K. Kekelidze, *Keimena* [Tiflis 1918] 209).

[59] For instance in the bios of Saint Symeon Stylites the Younger (521-592) we are told of various healings accomplished by the image of Saint Symeon (Van den Ven, *op. cit.*, Ch. 118). On the phylacteric and apothropaic power inherent in images of holy men, see A. Grabar, *Martyrium, recherches sur le culte des reliques à l'art Chrétien antique* II (Paris 1946) 343-357 and E. Kitzinger, "The Cult of Images before Iconoclasm" Dumbarton Oaks Papers 8 (1954) 100-109.

The Lamb and the King: "Saying" 27 of the Gospel of Philip Reconsidered

by

STEPHEN GERO

As it has been repeatedly noted, the *Gospel of Philip* has attracted relatively little scholarly attention, in comparison to the *Gospel of Thomas*, the preceding tractate in Codex II[1]. In part this neglect can be attributed to the fact that the relation of the *Gos. Phil.* to the synoptic sayings tradition is less immediately obvious than is the case for the *Gos. Thom.* But, though quite clearly one is not dealing with a collection of dominical sayings, and the initial division of the text into "logia", on the model of the *Gos. Thom.* was somewhat arbitrary and misleading[2], the material in the *Gos. Phil.* does have an affinity with the synoptic tradition which deserves further investigation. As a small contribution to this necessary larger undertaking an attempt will be made in this paper to analyze one particular unit and its putative prehistory.

The passage in question is that conventionally designated as "saying" or "paragraph" 27. Though the conventional division separates it from 26, our unit may have a rather close connection to the end of § 26; both will therefore be quoted for the sake of convenience. After an account of the polymorphic appearance of Jesus, and an allusion to the Transfiguration, the text runs as follows:

> [§ 26b] "He [i.e. Jesus!] said on that day in the thanksgiving: 'You, who united the perfect [one], the Light, with the Holy Spirit, unite also the angels with us, the images'. [§ 27] Do not despise the lamb, for without it it is impossible to see the king. No-one can come naked into the presence of the king."[3]

---

[1] E.g. Y. Janssens, "L'Evangile selon Philippe", *Le Muséon* 8 (1968) 79; R. Kasser, "Bibliothèque gnostique VIII. L'Évangile selon Philippe". *Revue de théologie et de philosophie* 20 (1970) 12.

[2] H-M. Schenke, who first divided the text into 127 *Sprüche* ("Das Evangelium nach Philippus Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi", *ThLZ* 84 (1959) 1-26), himself subsequently suggested that the division should not be called "sayings" but rather "paragraphs", to make clear the difference in literary genre between the two works ("Die Arbeit am Philippus-Evangelium", *ThLZ* 90 (1965) 325). The later convention will be followed henceforth in this paper.

[3] Codex II, folio 58, lines 10-16 (ed *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices ... Codex II* (Leiden 1974), p 70 = ed. P. Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum*

The text as it stands is quite clear, with one exception: the phrase in § 27 translated above as "to see the king" is in the manuscript ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲡⲣⲟ[4], literally "to see the door". Our translation implies the emendation to ⲉⲡⲣⲣⲟ[5]. To be sure, several of the versions consulted do not utilize the emendation[6]. But it seems that the emendation is indeed called for; it provides the catchword linking § 27a and § 27b, and, as we shall see, it enables one to arrive at a feasible exegesis of the entire text[7].

The interpretation of the opening admonition in § 27 — "Do not despise the lamb" — is not at all obvious. It has been proposed that the reference is to the Johannine designation of Jesus as the Lamb of God, in the sense of Heracleon's exegesis of John 1:29 and his identification of the "lamb" as the physical body of the Savior[8]. This "Johannine" exegesis is of course one possible approach; but it does not connect § 27a readily with § 27b, which by itself is best taken as an allusion to the parable of the wedding feast in Matt 22:11-14[9]. To link the two parts of 27 the suggestion has been made that the passage should be read in a (Pauline) baptismal context and that the "nakedness" of § 27b is equivalent to not "putting on" the Christ-Lamb[10]. But this would necessitate that we read into the passage the baptismal ceremony as it is described much later (§ 101). The baptismal interpretation of the text is by no means assured[11]. In particular, the state

---

at Old Cairo, volume I (Cairo 1956), plate no. 106, lines 10-16. Some translations do join § 26b and § 27 in one unit: Janssens, "L'Évangile selon Philippe", 89 and W.W. Isenberg in J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco 1977) 135.

[4] Folio 53, line 15.

[5] Following W.C. Till, *Das Evangelium nach Philippos* (Berlin 1963) 75.

[6] E.g. C.J. de Catarzano, "The Gospel according to Philip", *JThSt* n.s. 13 (1962) 42; J.-E. Ménard, *L'Evangile selon Philippe* (Strassburg 1967) 61, taking the expression to refer to — on the basis of not necessarily pertinent Naassene texts — a "mystère de la porte" (*op. cit.*, 147). M. Erbetta specifically renders the expression as "la porta (del *plèroma*)" without adducing any supporting evidence (*Gli apocrifi del nuovo testamento*, vol. I/1. *Vangeli* (Casale 1975) 225. R. Kasser, in registering the manuscript reading, suggests, with much caution to be sure, a possible reference to the story of Ulysses and Polyphemus! ("Bibliothèque gnostique ..." 29, note 1).

[7] It should perhaps be noted that if ⲡⲣⲟ is allowed to stand, the paronomasia ⲡⲣⲟ/ⲡⲣⲣⲟ then suggests that § 27a and § 27b were in fact brought together by the Coptic translator/editor; they may not have had a connection in the Greek *Vorlage*.

[8] So Janssens, "L'Evangile selon Philippe" 90, noting Heracleon's description of the imperfect nature of the lamb (τῷ τὸν ἀμνὸν ἀτελῆ εἶναι ἐν τῷ τῶν προβάτων γένει), ed. Y. Janssens, "Héracléon, Commentaire sur l'Evangile selon Saint Jean", *Le Muséon* 72 (1959) 108, lines 6-7.

[9] R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip* (New York and Evanston 1962) 93.

[10] E. Segelberg, "The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System", *Numen* 7 (1960) 193; accepted by Ménard, *L'Evangile selon Philippe* 147, and, with more caution, Wilson, *The Gospel of Philip*, 93.

[11] H.-G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente* (Bonn 1969) 140.

of nakedness in § 27b, rather than being a baptismal allusion, may with more probability simply refer back to the author's somewhat opaque discussion of the nature of the resurrection body[12]. In brief, no entirely satisfactory exegesis of the whole passage has yet been arrived at, in my view; in particular, no sustained effort has been made to explain § 27 in its immediate context, or as expressing themes of Valentinian theology and mythology which are so clearly discernible throughout the work.

The "eucharistic" formula of § 26b previously cited quite certainly should be interpreted as expressing a well-documented feature of Valentinian soteriology[13]: the union of Jesus and Sophia is regarded as the prototype of the eschatological union of the angels to the "images", that is to say the pneumatics[14]. The nuptial terminology in *Gos. Phil.* is quite unmistakable, and may well have much relevance for the elucidation of the still very problematic Valentinian sacrament of the marriage-chamber[15]. For our purposes it is enough to note that in a Marcosian invocation which has an affinity to this text the angels of the images are identified as the angels of the little children of Matthew 18:11; the angels are those who "always see the face of the Father"[16]. But this characterization is not peculiarly Marcosian; elsewhere, in the *Excerpta ex Theodoto*, "the little ones" are explicitly identified as the elect, whose angels behold the Face of the Father[17].

---

[12] See A.H.C. van Eijk, "The Gospel of Philip and Clement of Alexandria: Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and the Eucharist", *VigChr* 25 (1971) 94-120; K. Koschorke, "Die 'Namen' im Philippusevangelium", *ZNW* 64 (1973) 317-18; H.-M. Schenke, "Auferstehungsglaube und Gnosis", *ZNW* 59 (1968), 124-25.

[13] So already R.M. Grant, "Two Gnostic Gospels", *JBL* 79 (1960), 6; see also Ménard, *L'Evangile selon Philippe* 146, and Wilson, *The Gospel of Philip* 92.

[14] One should note the interesting differences between Irenaeus' account and the *Excerpta*: see E.H. Pagels, "Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. the Excerpts from Theodotus", *HarvThRv* 67 (1974) 44-46.

[15] See J-M. Sévrin, "Les noces spirituelles dans l'Evangile selon Philippe", *Le Muséon* 87 (1974) 152-57. Sévrin points out the awkwardness of putting the formula on the lips of Jesus (152); one could in fact argue that the eucharistic invocation is a later interpolation and that "He said on that day" originally was the prelude to our § 27. On this passage see also E. Segelberg, "Prayer among the Gnostics? The evidence of some Nag Hammadi Documents", in M. Krause (ed.) *Gnosis and Gnosticism* (Leiden 1977) 57-58.

[16] ὦ πάρεδρε θεοῦ καὶ μυστικῆς πρὸ αἰώνων Σιγῆς ἣν [*lege* δὶ ἧς] τὰ Μεγέθη διὰ παντὸς βλέποντα τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρός ... τὰς εἰκόνας τότε ἐνθύμιον τῶν ἄνω ὡς ἐνύπνιον ἔχουσα (Irenaeus, *adv. haereses* I 13,6, ed. W. Völker, *Quellen zur Geschichte der Gnosis* (Tübingen 1932) 137, line 32 – 138, line 5). The whole invocation and related *apolytrosis* formulae may well have been part of a wider Gnostic liturgical tradition rather than being of specifically Marcosian coinage; see E.H. Pagels, "A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist — and its Critique of "Orthodox" Sacramental Theology and Practice", *HarvThRv* 65 (1972) 158-61.

[17] «τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς ὁρῶσιν οἱ ἄγγελοι τούτων τῶν μικρῶν» τῶν ἐκλεκτῶν, τῶν ἐσομένων ἐν τῇ αὐτῇ κληρονομίᾳ καὶ τελειότητι (23,4, ed. R.P. Casey, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria* (London 1934), 58, lines 264-66). See also 10,6 and 11

Now, the angels of § 26b are the angels of Matthew 18:11. Next, § 27b, an allusion to the parable of the wedding feast in Matthew 22, can further be interpreted as a reference to the celebration of the union between the angels and the pneumatic seed in the Valentinian scheme[18]. Then should perhaps the wedding garments in fact be interpreted as the *souls* which are stripped off prior to entry into the bridal chamber[19], rather than as the resurrection bodies? In view of all this, one is encouraged to try to understand § 27a also as an interpretation of Matthaean material[20], in a Valentinian way, rather than as a sudden intrusion of a Johannine motif.

Now in Matt. 18:1ff Jesus points to the child (παιδίον), one of those whose angels always behold the face of the Father, as a model for the disciples. In Matthew (but not in Luke!) this episode is brought into close connection with the parable of the lost sheep and Matt. 18:14 makes a quite explicit identification of the lost sheep and "one of these little ones". In Matt. 18:10 ("See that you do not despise one of these little ones") the same verb (καταφρονεῖν) is used as in § 27a. Thus, to my mind, a possibility exists that § 27a — "Do not despise the lamb" — should be interpreted in the context of Matthew 18 as "Do not despise the lost sheep, one of these little ones". To be sure, one could bring up the objection that the Coptic text of § 27a has the word ϩιειв, "lamb" *stricte dictu*, standing normally for ἀρνίον or ἀμνός[21], rather than ecooy, which renders πρόβατον in the Sahidic version of the NT[22]. But it has been shown that the *Gos. Phil.* is not directly influenced by the language of the Sahidic and Bohairic Bible translations and the composite image which we are arguing for — little one lost sheep — is well rendered by the word ϩιев[24].

(ed. Casey 48, lines 123-24 and 128-31). The verbatim quotation of Matt 18:10 in *Excerpta* 11, 1 seems to be Clement's own rather than being taken from Theodotus; unfortunately the passage is corrupt (ed. Casey 48, 128 - 30).

[18] Specifically we may have a reference to τὸ δεῖπνον τῶν γάμων in the Ogdoad, wherein both psychics and pneumatics participate, and during the course of which their distinctions are equalized, ἀπισώθη, in some unexplained way (*Excerpta*, 63, 2, ed. Casey, 82, lines 591-94).

[19] *Excerpta* 64 (ed. Casey 82, lines 594-98).

[20] One should note the clear evidence for the dependence of the *Gos. Phil.* on Matt; see R. McL. Wilson, "The New Testament in the Nag Hammadi Gospel of Philip", *NTS* 9 (1962-63), 291 and Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium*, 32-46

[21] M. Wilmet, *Concordance du Nouveau Testament sahidique, II. Les mots autochtones* 3 ϣ-† (CSCO, vol. 185, Louvain 1958) 1404. In one instance at least, however, in the Bohairic version of Ezek 45:15 the word does stand for πρόβατον (W.E. Crum, *A Coptic Dictionary* [Oxford 1939] 652b).

[22] M. Wilmet, *Concordance du Nouveau Testament sahidique, II. Les mots autochtones.* 1. ⲁ-ⲛ (CSCO vol. 173, Louvain 1957) 107.

[23] Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium*, 45.

[24] In effect I am arguing that the author here is thinking of the lost sheep as the smallest one, in contrast to *Gos. Thom.* Logion 107 which identifies the lost sheep as the biggest one

If the foregoing reasoning is accepted, then it is not too far-fetched to suppose that we have in § 27a a reference to the Valentinian myth of Sophia as the wandering sheep[25]; the pendant "for without it it is not possible to see the king" accordingly finds a natural explanation as the restoration of Sophia into the Pleroma[26], which is the necessary prelude to the bridal union of the pneumatic seed with the angels of the Savior, who can see the Father[27].

It is possible to penetrate behind this redaction, namely the Valentinian interpretation of Matthaean texts, if one further is willing to suppose that an Aramaic wording may underlie § 27. This is not to be rejected out of hand, since, though the immediate *Vorlage* of the Coptic text is Greek[28], as it is well known, the *Gos. Phil.* refers to Syriac and Hebrew etymologies, and a redaction of the *Vorlage* in a bilingual Syrian milieu is a strong possibility[29]. Now, as it has been noted often in another context, the Aramaic טליא has the meaning of (1) servant/child (2) lamb[30]. If the Aramaic underlying § 27a was "do not despise the טליא", one could argue that originally the saying had no reference to the lamb or the lost sheep, but rather such a reference was only introduced when טליא was rendered as "lamb", and § 26 was joined to § 27 in the Valentinian Greek redaction. One could then go even further and postulate that the טליא was not intended

---

of the flock! It should also be noted that sometimes ἀρνίον and πρόβατον are used synonymously (e.g John 21:15-17).

[25] See K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (Tübingen 1974) 128-35 for a conspectus of various gnostic interpretations of the story. Of particular importance of course is the occurrence of the parable of the lost sheep (according to the Matthean version!) in the *Gospel of Truth* (see J.-E. Ménard, *L'Evangile de Vérité* [Leiden 1972] 150-51).

[26] In this connection it should be noted that possibly *Gosp. Truth* 19, 26ff. ("little children ... those to whom applies: theirs is the Gnosis of the Father") could also be interpreted in the context of Matt 18 rather than Matt 11:25/Luke 10:21 (so K. Grobel, *The Gospel of Truth* (New York and Nashville 1960) 59; Ménard, *L'Evangile du Vérité* 93). That the entry into the kingdom (Matt 18:1) should be identified as the possession of gnosis would hardly be a surprise; the subsequent reference to their learning "about the forms of the *face* of the Father" (ⲁⲛⲓⲙⲟⲩⲛⲓ ⲛ̄ⲥⲁⲟ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ) also points in the direction of Matt 18.

[27] That this role should be played by Sophia here is in agreement with the information obtained from other portions of the *Gos. Phil.*; see G. Sfameni Gasparro, "Il personaggio di Sophia nel Vangelo secondo Filippo", *VigChr* 31 (1977) 244-81, especially 269 and 280.

[28] Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium*, 31-32. K. Grobel's intriguing suggestion of a Syriac original for the Coptic text (JBL 83 [1964] 318) lacks cogency.

[29] J.-E. Ménard, "Le milieu syriaque de l'Evangile selon Thomas et de l'Evangile selon Philippe", *Revue des sciences religieuses* 42 (1968) 261-66; E. Segelberg, "The Antiochene Background of the Gospel of Philip", *BullSocArchCopte* 18 (1965-66) 205-223, but see also the same author's qualifying remarks in "The Antiochene Origin of the 'Gospel of Philip' II", *BullSocArchCopte* 19 (1967-69) 208-210. See also Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium*, 68-69.

[30] See e.g. J. Jeremias, article "ἀμνός" *TDNT* 1 (1964) 339. It should perhaps be noted that this ambiguity is attested in Jewish Aramaic but not in Syriac.

to be the παιδίον of Matt 18, but rather the servant of the parable of the wedding feast in Matt 22[31]. Then the whole of § 27 could be interpreted in the context of Matt 22: do not despise the servant who can bring you into the presence of the king, the lord of the marriage feast! Whether in this very hypothetical primitive form the saying was dependent on an (Aramaic?) Matthaean text or reflects a source of Matthew can of course be only a matter of speculation[32].

The suggestions offered above of course are of unequal cogency and importance. It is hoped, however, that at least the usefulness of the analysis of the smaller units within this text, which quite clearly is the end result of a complex redactorial process, had been demonstrated[33]. The train of reasoning in the *Gos. Phil.* is quite difficult to follow at times; but detailed analysis of this sort could make plausible the view that at least there are connections within small groups of "sayings", and it modifies the initial impression of the work as a random collection of dicta. The study of these gnostic texts is still at a very rudimentary stage, and much patient detailed work is called for; we should perhaps take to heart the admonition of the child Jesus in the apocryphal Infancy Gospel — find out about *alpha* first, then I will teach you about *beta*!

---

[31] But admittedly in Matthew δοῦλος is used, not παῖς which would immediately be connected to טליא

[32] On the redactional history of this parable see A. Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (München 1971) 58-71.

[33] R. Kasser's attempt to identify several distinct sources in the text is interesting but, it seems to me, somewhat premature; he attributes our § 27 (no. 86 in his division scheme) to a "Source A" which he characterizes as a "chaîne de douze brèves sentences de caractère très sobre, et formant peut-être un petit receuil à usage sacramental" ("Bibliothèque gnostique ..." 16).

MITTEILUNGEN

WIE SOLL EINE KONKORDANZ ZUR SYRISCHEN BIBEL AUSSEHEN?

von

HANS NORBERT SPRENGER

Auf den ersten Blick erweckt diese Frage den Eindruck, rein rhetorischer Art zu sein. Wie eine Konkordanz aufgebaut sein soll, scheint immerhin auf der Hand zu liegen. Schließlich gibt es ja eine genügende Anzahl von Beispielen, an denen man sich orientieren kann.

Um die Antwort auf einen möglichst kleinen Nenner zu bringen, möchte ich folgende Forderung aufstellen: Eine Konkordanz zur syrischen Bibel soll ein Höchstmaß an Handlichkeit und ein Höchstmaß an Information bieten!

Diese wirklich banale Feststellung wirft allerdings, sowie man sie entfaltet, ein Schlaglicht auf die dahinter verborgene Problematik. Denn die Eigenschaften handlich und gleichzeitig informativ zu sein, verhalten sich keineswegs proportional zueinander. Ich möchte sogar behaupten, daß ein Höchstmaß an Information zwangsläufig dazu führen muß, daß eine Konkordanz unhandlich wird, und daß umgekehrt ein Höchstmaß an Handlichkeit nur auf Kosten einer ausreichenden Information erreicht werden kann.

Dementsprechend stellt sich die Aufgabe, die Konkordanz so anzulegen, daß ihr Informationsangebot gerade so groß ist, wie es das Postulat der Handlichkeit zuläßt. Die beiden Komponenten Handlichkeit und Informationsangebot werden durch zwei Faktoren bestimmt, die ich mit Hilfe von zwei Fragen näher definieren möchte:

1. Für wen wird die Konkordanz zur syrischen Bibel gemacht? und
2. Bei welchen Aufgabenstellungen soll die Konkordanz eingesetzt werden?

Während sich die erste der beiden Fragen relativ einfach beantworten läßt, muß die zweite differenzierter behandelt werden. Dabei ergeben sich vier Hauptaspekte, zu denen ich Stellung nehmen werde:

1. Die Konkordanz soll dazu dienen, Bibelstellen aufzufinden.
2. Sie soll lexikographische Untersuchungen ermöglichen.
3. Sie soll grammatisch-stilistische Untersuchungen ermöglichen.
4. Sie soll das Übersetzungsproblem der Peschitta lösen helfen.

Inwieweit die vorliegende Konkordanz zum syrischen Psalter die sich aus der Behandlung dieser Aspekte ergebenden Forderungen erfüllt, will ich in einem weiteren Abschnitt meines Referates darlegen. Zum Abschluß werde ich mich noch mit zwei weiteren Fragen auseinandersetzen, die die zukünftige Arbeit an der Konkordanz betreffen:

1. Wo sind Verbesserungen notwendig bzw. wünschenswert, und wo sind sie möglich?
2. Wie können die zwangsläufig vorhandenen Defizite der Konkordanz mit Hilfe des Computers aufgearbeitet werden?

Nach diesem Überblick möchte ich zur ersten Frage zurückkommen: Für wen wird die Konkordanz zur syrischen Bibel gemacht?

Die Adressaten, an die sich die Konkordanz richtet, können ganz grob in drei Gruppen eingeteilt werden. Auf der einen Seite stehen die erfahrenen Syrologen und auf der anderen Wissenschaftler aus anderen Fachgebieten, deren Kenntnisse der syrischen Sprache, je nachdem wie weit die syrische Sprache im Mittelpunkt ihrer Forschungen steht, mehr oder weniger gut sind. Zur dritten Gruppe möchte ich diejenigen rechnen, die mit dem Studium der Syrologie beginnen und deren Kenntnis der syrischen Sprache oft noch unzureichend ist.

Dementsprechend ergeben sich ganz unterschiedliche Anforderungen an Handlichkeit und Informationsangebot der Konkordanz.

Der erfahrene Syrologe verlangt von der Konkordanz vor allem ein hohes Maß an Information im Rahmen der genannten Aufgabenstellungen.

Der Wissenschaftler eines anderen Fachgebietes — ich denke hier an Sprachwissenschaftler, Exegeten und an der biblischen Textgeschichte interessierte Forscher z.B. aus dem Bereich der Septuaginta und der Targumim — ist in der Regel an nur einer ganz bestimmten Aufgabenstellung interessiert. Er erwartet, daß seine speziellen Anfragen berücksichtigt werden und daß ihm das Auffinden der entsprechenden Informationen keine allzu große Mühe bereitet.

Demgegenüber beschränkt sich das Informationsbedürfnis des Anfängers naturgemäß auf einfache Fragestellungen, die sich beim Erlernen der syrischen Sprache ergeben. Für ihn ist es besonders wichtig, die benötigten Informationen ohne tiefergehende sprachliche Kenntnisse auf grammatikalischem und lexikalischem Gebiet auffinden zu können.

Unter dem Spannungsbogen zwischen dem erfahrenen Syrologen und dem Anfänger betrachtet stellt sich im Hinblick auf die Handlichkeit und das Informationsangebot der Konkordanz folgende Forderung: Das Informationsangebot muß so hoch sein, daß die Erwartungen des erfahrenen Syrologen und anderer Fachwissenschaftler befriedigt werden können. Andererseits muß die Handlichkeit in einem so hohen Maß gewährleistet sein, daß auch ein Anfänger die Konkordanz ohne Schwierigkeiten benutzen kann.

Wie wirken sich die genannten Aufgabenstellungen auf die Handlichkeit und das Informationsangebot der Konkordanz aus?

Wer sich mit den Texten syrischer Autoren beschäftigt, sei es nun anhand von älteren Texteditionen oder, soweit die Texte noch nicht ediert sind, der Handschriften selbst, stößt früher oder später auf das Problem der biblischen Anspielungen und Zitate. Wenn es sich bei diesen Texten um Kommentare oder kommentarähnliche Auslegungen handelt, läßt sich der Bibeltext, der kommentiert wird, noch recht gut erkennen. Aber inwieweit der Kommentar durch andere Bibeltexte nach dem Auslegungsprinzip »Scriptura sui ipsius interpres« bestimmt ist, läßt sich in der Regel nur mit einiger Mühe und sicher auch nur bruchstückhaft feststellen. Dementsprechend kann man zwar erkennen, daß bei der Auslegung andere Bibelstellen herangezogen wurden, aber in welchem Umfang die Auslegung biblischer Texte von anderen biblischen Aussagen abhängig ist, läßt sich für den einzelnen Autor nicht erheben, sondern bestenfalls vermuten.

Weit schwieriger — ich möchte sogar behaupten — fast unmöglich ist es, einen Vergleich in der Wortwahl zwischen dem biblischen Text und einem Autor anzustellen. Die Frage, in welchem Maß der biblische Text nicht nur die Aussagen, sondern auch die Sprache der syrischen Autoren beeinflußt hat, muß also unbeantwortet bleiben.

Eine Konkordanz, die allein diesen beiden Fragestellungen nachgeht, stellt die einfachste Form eines Wortverzeichnisses dar. Sie wird am besten so aufgebaut, daß sie alle im Bibeltext vorkommenden Wortformen in rein alphabetischer Form aufführt. Bei dieser Zielsetzung erweist sich eine Differenzierung der Homographen ebenso wie die Trennung der Partikeln und Präfixe von der eigentlichen Wortform als überflüssig. Erforderlich ist es allerdings, die Varianten der biblischen Textüberlieferung miteinzubeziehen; denn nur so können bei den Autoren belegte Varianten des biblischen Textes auch als Zitat oder Anspielung verifiziert werden.

Eine Konkordanz, die nach diesem Prinzip aufgebaut ist, bietet natürlich ein Höchstmaß an Handlichkeit, da sie lediglich die Kenntnis des syrischen Alphabets voraussetzt. Ihr Informationsgehalt ist allerdings nur auf die Rezeption des biblischen Textes in inhaltlicher und sprachlicher Form bezogen.

Will man mit Hilfe einer Konkordanz lexikographische Untersuchungen anstellen, läßt sich das Prinzip einer rein alphabetischen Anordnung natürlich nicht mehr aufrechterhalten. Um dieses Ziel erreichen zu können, müssen alle flektierten Wortformen ihrer lexikalischen Grundform zugeordnet werden. Demzufolge müssen auch die homographen Wortformen differenziert werden. Zur Veranschaulichung dieses Problems möchte ich zwei Beispiele anführen: 1. Die Konsonantenfolge ܒܢܬ kann je nach dem Kontext entweder von ܒܪܬܐ »Tochter« oder ܒܢܬ »Führen« stammen. 2. Die Konso-

nantenfolge ܫܒܚ kann entweder auf die Wurzel ܫܒܚ oder auf die Wurzel ܒܚ zurückgeführt werden.

Die Reihe der Beispiele ließe sich mit Leichtigkeit verlängern. Diese für lexikographische Untersuchungen unerläßliche Differenzierung hat natürlich für den ungeübten Syrologen die Konsequenz, daß er seine Belegstellen nur noch mit einem erheblichen Arbeitsaufwand auffinden kannn.

Die Zusammenfassung der flektierten sowie mit Präfixen und Partikeln versehenen Wortformen unter ihren lexikalischen Grundformen kann in zwei unterschiedlichen Anordnungen vorgenommen werden. Als Beispiele für diese beiden Möglichkeiten möchte ich einerseits den Thesaurus Syriacus und andererseits das Lexicon Syriacum von C. Brockelmann nennen.

Was die Handlichkeit der Anordnung betrifft, ist die Methode der alphabetischen Anordnung aller lexikalischen Grundformen mit einem Querverweis auf die Wurzel im Vorteil. Andererseits bietet die Form der Anordnung nach Wurzeln mit den dazugehörigen Derivaten, einer Anordnung, mit der der geübte Syrologe und Semitist ja bestens vertraut ist, insofern ein höheres Informationsangebot, als er ohne Mühe sofort das gesamte Wortfeld der betreffenden Wurzel überblicken kann.

Abgesehen von der Zuordnung der flektierten Wortformen zu ihren lexikalischen Grundformen müssen für eine lexikographische Untersuchung auch feststehende Wortverbindungen wie z.B. die Verbindung verschiedener Wörter mit der Präposition ܒ aufgeführt werden. Neben der Notierung solcher feststehenden Wortverbindungen wünsche ich mir für eine lexikographische Untersuchung aber auch Angaben darüber, wie häufig die Wörter in der Bibel oder besser noch in den einzelnen biblischen Büchern vorkommen. Um das Bild des Wortgebrauchs abzurunden, benötige ich außerdem noch Informationen, die darüber Auskunft geben, ob es bevorzugte Wortverbindungen gibt. Die Antwort auf diese Frage könnte in allgemeiner Form lauten: Wortformen, die von der Wurzel ABC abgeleitet sind, stehen überdurchschnittlich häufig mit Wortformen der Wurzel DEF in einem Sinnzusammenhang.

Es ist unschwer zu erkennen, daß eine Konkordanz, wollte sie alle diese Informationen zur Verfügung stellen, so unhandlich würde, daß sie kaum mehr brauchbar wäre.

Einige Aufgabenstellungen liegen auf der Grenze zwischen lexikographischen und grammatikalischen Untersuchungen. So erwarte ich z.B. Hinweise auf die Bildeelemente der Derivate. Meine Frage lautet dabei: Welche Bildeelemente finden Verwendung und wie häufig sind sie bei den verschiedenen Wurzeln belegt? Auf diese Frage wünsche ich mir für den Bereich des biblischen Kanons eine befriedigende Antwort. An dieser Stelle ist sicherlich auch die Verwendung der Präpositionen, der Präfixe und der Partikeln

zu nennen. Dabei soll die Frage nach der Häufigkeit der Präpositionen und der Präfixe sowie ihrer Kombinationen beantwortet werden.

Gerade auf dem Gebiet grammatikalischer Untersuchungen erhebt sich eine Vielzahl von Fragen, die man durch eine umfassende Aufarbeitung des biblischen Textmaterials beantwortet wissen möchte. Aus der großen Anzahl der offenen Fragen möchte ich einige herausgreifen, die mir bei meiner Arbeit in besonderem Maße aufgefallen sind. Sie stehen im Zusammenhang mit dem Problem einer Stilanalyse der einzelnen biblischen Bücher. Daß sich die geschichtlichen Bücher von den poetischen und prophetischen in ihrer Sprache unterscheiden, steht außer Frage. Diesen Unterschieden möchte ich aber im einzelnen an folgenden Punkten nachgehen:

1. Ich möchte genaue Informationen zum Verhältnis zwischen nominalen und verbalen Formulierungen haben.
2. Ich möchte wissen, welche grammatischen Formen in einem bestimmten biblischen Buch vorzugsweise Verwendung finden.
3. Ich erwarte präzise Angaben über den Gebrauch von Suffixen im Verhältnis zu selbständigen Pronomina.
4. Ich erwarte präzise Angaben über den Gebrauch partizipialer Formulierungen.
5. Ich erwarte präzise Angaben über den Gebrauch des Infinitivs.

Meines Wissens gibt es bisher noch keine Konkordanz, in der der Versuch unternommen worden ist, Informationen zur Syntax in leicht zugänglicher Form anzubieten. Eine Anordnung, die diese Informationen bereitstellen könnte, läßt sich vermutlich auch nicht mit den beiden im vorhergehenden genannten Aufgabenstellungen verbinden.

Die Frage nach Informationen zur Stilanalyse innerhalb der einzelnen biblischen Bücher betrifft nun nicht allein das Gebiet grammatikalischer Untersuchungen, sondern führt gleichzeitig auch in die Problemstellung des Übersetzungscharakters der Peschitta. So lassen sich nämlich mit Hilfe der Stilanalyse Argumente für die Lösung des Problems finden, ob bei der Übersetzung verschiedene oder nur ein Übersetzer am Werk waren. Daß die Form eines Textes im wesentlichen durch seinen Inhalt bestimmt ist, steht gewiß außer Frage. Ich meine aber, daß gerade die von mir im vorhergehenden genannten Kriterien unabhängig vom Inhalt der jeweiligen Aussagen sind.

Große Bedeutung kommt im Zusammenhang des Übersetzungsproblems der Peschitta dem hebräischen Urtext zu. Nach einer Notiz des Theodor von Mopsuestia in seinem Zwölfprophetenkommentar soll die syrische Übersetzung von einem unbekannten Syrer aus dem hebräischen Urtext vorgenommen worden sein. Wie weit dieser Notiz Glauben geschenkt werden darf, läßt sich sicher erst anhand eines eingehenden Vergleichs zwischen dem hebräischen Urtext und der syrischen Übersetzung feststellen. Erst nach einer

solchen grundlegenden Untersuchung wird es möglich sein, die Bedeutung der Targumim und der griechischen Textüberlieferung bei der Entstehung der Peschitta in ihrer Relation zum hebräischen Urtext zu ermessen.

Deshalb halte ich es für unabdingbar notwendig, die hebräischen Äquivalente der syrischen Übersetzungswörter, wie es bei Hatch-Redpath für den Bereich der Septuaginta geschehen ist, mit in die Konkordanz aufzunehmen. Unerläßlich ist in diesem Zusammenhang auch ein Index, der Auskunft darüber gibt, welche syrischen Übersetzungsmöglichkeiten es für die hebräische Vorlage gibt. Die Aufnahme der hebräischen Äquivalente in die Konkordanz kann allerdings nicht bedeuten, daß hier eine eindeutige Vorentscheidung zu Gunsten einer bestimmten Hypothese der Entstehung der Peschitta gefallen ist. Die hebräischen Äquivalente sollen vielmehr als Richtschnur dienen. Denn jedesmal wenn das hebräische Äquivalent nicht mit dem syrischen Übersetzungswort kongruiert, ist Anlaß gegeben, andere Textüberlieferungen wie die Targumim oder die Septuaginta zur Klärung der syrischen Übersetzung heranzuziehen.

Die Aufnahme der hebräischen Äquivalente erweitert das Informationsangebot der Konkordanz zur syrischen Bibel an einem entscheidenden Punkt, ohne ihre Handlichkeit auch nur im geringsten zu beeinträchtigen.

Ein großer Teil der in diesem Referat vorgestellten Überlegungen ist in der seit Februar 1977 vorliegenden Konkordanz zum syrischen Psalter verwirklicht worden.

So sind in der Konkordanz, um möglichen Varianten in der Textüberlieferung Rechnung tragen zu können, zwei Textausgaben, nämlich die von Urmia und die von Walton herausgegebene Biblia sacra polyglotta, verarbeitet worden.

Um den lexikographischen Anforderungen gerecht werden zu können, ist die Anordnung der Belege entsprechend dem allgemein semitischen Prinzip der Zuordnung der Derivate zu ihren Wurzeln, wie sie im Lexicon Syriacum von C. Brockelmann vorliegt, vorgenommen worden. Auch die feststehenden Wortverbindungen wie z.B. ܟ ܡܘܬ sind in großem Umfang berücksichtigt worden.

Am wenigsten haben Informationen für grammatikalische Untersuchungen Eingang in die Konkordanz finden können. Wenn sie aufgenommen wurden, liegen sie oft auf der Grenze zum lexikalischen Bereich, wie z.B. die Differenzierung zwischen ܕ ܠ ܐ und ܕ ܠ ܐ mit folgendem ܐ.

In vollem Umfang ist die Angabe der hebräischen Äquivalente erfolgt.

Zum Abschluß der Vorstellung der vorliegenden Konkordanz möchte ich noch auf einige technische Hilfen hinweisen, durch die die Handlichkeit der Konkordanz verbessert werden konnte. So sind die lexikalischen Grundformen und die flektierten Wortformen durch Indizes deutlich hervorgehoben

und den Belegstellen vorangestellt worden. Den lexikalischen Grundformen wurde ihre Bedeutung in lateinischer Übersetzung beigegeben. Handelte es sich um ein griechisches Lehnwort, wurde statt des lateinischen Übersetzungswortes das griechische Ursprungswort eingesetzt. Bei allen verbalen Wortformen wurde die vollständige Analyse der Wortform notiert. Die Eigennamen wurden in einem eigenen Teil zusammengestellt.

Daß die Konkordanz gegenüber ihrer vorliegenden Form noch weiter verbessert werden kann, steht für mich außer Frage.

Ich möchte an erster Stelle zwei Erweiterungen nennen, die einerseits der Handlichkeit dienen und andererseits das Informationsangebot erhöhen. Die Anordnung in der Konkordanz nach den Wurzeln mit ihren Derivaten hat zu Gunsten des Informationsangebotes zu einer Einbuße im Bereich der Handlichkeit geführt. Diesem Nachteil möchte ich dadurch begegnen, daß der Konkordanz ein zweispaltiges Register angefügt wird, in dem alle Wortformen in der linken Spalte ohne jegliche Differenzierung nach Präpositionen und Partikeln alphabetisch aufgeführt werden. In der rechten Spalte stehen die Wurzeln, unter denen die aktuelle Wortform, in der Konkordanz gefunden werden kann. Die oben erwähnte Form ܐܝܬܝܗ, gleichgültig ob sie von ܐܝܬ oder ܝܬܐ stammt, würde zweimal unter dem Buchstaben Dalath eingeordnet und einmal auf ܐܝܬ und zum anderen auf ܝܬܐ zurückgeführt. In diesem Zusammenhang möchte ich auf einen weiteren Punkt hinweisen, an dem es möglich ist, die Handlichkeit der Konkordanz zu erhöhen: In der vorliegenden Konkordanz zum Psalter sind einige lexikalische Grundformen dem Lexikon von C. Brockelmann folgend an einer anderen Stelle notiert, als man es von der alphabetischen Anordnung her erwarten würde. So steht z.B. ܩܠܩ unter ,ܩ statt unter ,ܩ so daß gerade der weniger geübte Benutzer diese Belege nur mit Mühe finden kann. Hier sollte man zu Gunsten der Handlichkeit darauf verzichten, die Anordnung von C. Brockelmann zur regula fidei zu machen.

Die zweite Erweiterung betrifft den im vorhergehenden erwähnten Index: er soll die in der Konkordanz angegebenen hebräischen Äquivalente in alphabetischer Reihenfolge mit ihren syrischen Übersetzungswörtern enthalten.

Bei diesen beiden Erweiterungen möchte ich es zur Zeit belassen. Denn die an und für sich wünschenswerte Notierung der Präfixe bzw. Präpositionen ܒ, ܠ und ܟ so wie der Relativpartikel ܕ und all ihrer Kombinationen erweitert den Umfang der Konkordanz in einem so erheblichen Maß, daß mir die relativ geringe Steigerung des Informationsangebotes gegenüber dem erheblichen Verlust an Handlichkeit diese Erweiterung unratsam erscheinen läßt. Außerdem scheint mir ihre Notierung erst zu dem Zeitpunkt sinnvoll zu sein, zu dem sie zu lexikalisch und syntaktisch zusammen-

gehörenden Untergruppen geordnet sind. Allerdings würde der Arbeitsaufwand, den eine solche Differenzierung erfordert, die Arbeit an der Konkordanz so sehr belasten, daß ich ihn in dieser Phase der Arbeit nicht für tragbar halte.

Zum Abschluß möchte ich einen kurzen Ausblick auf die Möglichkeiten geben, die die Erstellung der Konkordanz zur syrischen Bibel mit Hilfe des Computers bietet. Eine ganze Reihe von Anfragen im lexikalischen und grammatikalischen Bereich können von einer Konkordanz im herkömmlichen Sinn nicht beantwortet werden. Der Computer bietet nun die Möglichkeit, die einmal gespeicherten Daten auch unter ganz speziellen Gesichtspunkten auszuwerten. Die einfachste Aufgabe besteht darin, die Häufigkeit bestimmter lexikalischer und grammatischer Merkmale feststellen zu lassen. Die Angabe der Häufigkeit dieser Merkmale vermittelt erste Einblicke in die Struktur der syrischen Sprache im allgemeinen und eines bestimmten biblischen Buches im besonderen. Abgesehen von der Einzelauswertung der lexikalischen und grammatischen Merkmale ist es auch möglich, Zusammenhänge zwischen verschiedenen Merkmalen festzustellen. Am deutlichsten läßt sich das im lexikalischen Bereich zeigen: Der Computer bietet hier die Möglichkeit, herauszufinden, ob es Wörter gibt, die überdurchschnittlich häufig gemeinsam in einem Sinnzusammenhang vorkommen. Im grammatikalischen Bereich kann festgestellt werden, ob bestimmte grammatische Formen sich gegenseitig bedingen. Verbindet man den grammatikalischen und den lexikalischen Bereich miteinander, läßt sich mit Hilfe des Computers erheben, ob bestimmte Wörter Auswirkungen auf die grammatische Form einer Aussage haben und umgekehrt.

Die Arbeitsmöglichkeiten, die sich hier eröffnen, werden zweifelsohne die Kenntnisse auf lexikographischem Gebiet bereichern und auf grammatikalischem Gebiet für den Bereich des biblischen Kanons ein vollständiges Belegmaterial für die grammatischen Formen zur Verfügung stellen.

Die Vorüberlegungen, die ich zur Bewältigung dieser Aufgaben angestellt habe, befinden sich noch im Anfangsstadium. Sie sind inzwischen aber immerhin so weit gediehen, daß ich sagen kann, daß die genannten Aufgaben mit Hilfe des Computers gelöst werden können.

AUSGEWÄHLTE BIBLIOGRAPHIE ÜBER DEN CHRISTLICHEN ORIENT AUS DEN LIBANESISCHEN DRUCKEREIEN (1973-1977)[1]

von

M. P. RONCAGLIA

ʿAhd ar-Rabb (al-Ǧīl al-ḫāmis.) ʿArrabahū ʿan as-suryānīya al-ab Yūḥannā Tābit. (Nebentitel auf dem Umschlag : Testamentum Domini (V^e siècle). Traduit en arabe à partir de la version syriaque par père Jean Tabet).
al-Kaslīk 1975. In-8°, 102 S.

(ANONYM)
al-Quṣārā fī nakabāt an-naṣāra bi-qalam šāhir ʿayyān. (Nebentitel : Les calamités des chrétiens par un témoin oculaire.)
Bairūt : 1919 (Fotomechanischer Nachdruck 1978). In-oct., pp. vii-504.

al-BAṢRĪ, ʿAmmār
Apologie et Controverses par Michel Hayek. (Recherches, publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Nouvelle Série. B. — Orient chrétien. Tome V.)
Beyrouth : Dar el-Machreq éditeurs, 1977.

BREYDY, Michael (Hrsg.)
Kultdichtung und Musik im Wochenbrevier der Maroniten. Band II : Texte, Officium Diurnale.
Kobayat : 1971. In-oct., pp. 334.

BUSTROS, Salīm - Ǧūzif HALĪT - Ǧūrǧ BĀLĪKĪ - Karam ʿĪD
al-Mušawwiq fī l-ḥayāt ar-rūḥīya. al-Ǧuz' al-awwal : Bušrā al-ḫalāṣ. al-Ǧuz' aṯ-ṯānī : Bušrā as-saʿāda. al-Ǧuz' aṯ-ṯāliṯ : Qiṣṣat ḥayātī. al-Ǧuz' ar-rābiʿ : Qiṣṣat ḥubbī.
Ǧūniyah : al-Maṭbaʿa al-būlusīya, (1975)

ḌAU', Buṭrus
Tārīḫ al-Mawārina ad-dīnī was-siyāsī wal-ḥaḍārī. II, III, IV.
Bairūt 1972-1977.

ad-Dīdākīh, at-Taqlīd ar-rasūlī, Nafūr Addai wa-Mārī, Ḫūlāgī Sīrābyūn, ʿAhd ar-rabb. Taʿrīb Ǧūrǧ Naṣṣūr wa-Yūḥannā Tābit. (Aqdam an-nuṣūṣ al-masīḥīya. Silsilat an-nuṣūṣ al-līturǧīya, 1). (Nebentitel auf dem Um-

[1] Im Anschluß an OrChr 57 (1973) 210-212.

schlag : Textes chrétiens anciens. Textes liturgiques. I. La Didaché, La Tradition Apostolique, L'Anaphore d'Addai et Mari, L'Euchologe de Sérapion, Testamentum Domini traduits en arabe par Georges Nassour et Jean Tabet).
al-Kaslīk : Rābiṭat ad-dirāsāt al-lāhūtīya fī š-Šarq al-ausaṭ, 1975. In-oct., 207 S.

Dīk, Iġnāṭiyūs
aš-Šarq al-masīḥī. (Silsilat »Min turāṯinā«, 1).
Bairūt : al-Maktaba al-būlusīya, (1976). In-oct., 205 pp.

Eddé, Emile
Renouveau des structures paroissiales de l'Église Maronite.
Beyrouth 1977. In-oct., pp. 372.

Ǧāmiʿat ar-Rūḥ al-Qudus (ed.)
Zaman al-mīlād al-maǧīd. Ṣalwāt al-masāʾ waṣ-ṣabāḥ wa-niṣf an-nahār.
al-Kaslīk (Lubnān) 1977. In-oct., pp. xiii-664.

Gyekye, Kwame
Ibn aṭ-Ṭayyib's commentary on Porphyry's Eisagoge. (Recherches, publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Nouvelle Série. B. — Orient chrétien. Tome II).
Beyrouth : Dar el-Machreq éditeurs, 1977.

Haddād, Victor
Yasūʿ : al-bišāra al-mašriqīya.
Bairūt : Dār al-Mašriq, 1974. In-8°, pp. 338.

Hebby, Antoine
Chants byzantins arabes de la Divine Liturgie de St. Jean Chrysostome. Fascicule I.
Jounyeh : Imprimerie St. Paul, 1967. In-oct. gr., pp. 40.

Hebby, Antoine
Traité de Musique Byzantine.
(Jounyeh :) Imprimerie saint Paul, 1964. In-oct. 510 pp.

Iqlīmandus ar-Rūmī, Rāʿī Hirmās. Taʿrīb Ǧūrǧ Naṣṣūr. (Aqdam an-nuṣūṣ al-masīḥīya. Silsilat an-nuṣūṣ al-lāhūtīya, 1). (Nebentitel auf dem Umschlag : Textes chrétiens anciens. Textes théologiques, I. Clément de Rome, Le Pasteur d'Hermas traduits en arabe par Georges Nassour).
al-Kaslīk : Rābiṭat ad-dirāsāt al-lāhūtīya fī š-Šarq al-ausaṭ, 1975. In-oct., 251 S.

al-Kitāb al-muqaddas. al-ʿAhd al-ǧadīd.
Ǧūnyah (Lubnān) : al-Maṭbaʿa al-būlusīya, 1973.

MAḤFŪẒ, Yūsuf

Muḫtaṣar tārīḫ ar-rahbānīya al-lubnānīya al-marūnīya. (Manšūrāt »Aurāq rahbānīya, 2).

al-Kaslīk : 1969. In-oct. pp. 268.

AL-MA'LŪF, ʿĪsā Iskandar

Ta'rīḫ Zaḥla... Ṭab'a ṯāniya munaqqaḥa wa-mazāda ma'a ṣuwar wa-waṯā'iq.

Zaḥla : 1977. In-oct., pp. 252.

AL-MARDĪNĪ, Ǧirǧis

Qiṣṣat ḥayāt. Ayyām min al-ḥadāṯa.

Bairūt : Manšūrāt al-Maṭba'a al-kāṯūlīkīya, 1972. In-oct., pp. 284.

AL-MARDĪNĪ, Ǧirǧis

Qiṣṣat ḥayāt. Ayyām min al-kahanūt.

Bairūt : Manšūrāt al-Maṭba'a al-kāṯūlīkīya, 1973. In-oct., pp. 293.

MOUBARAC, Youakim

Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contempraine. Préface de Edmond Rabbath. (Publications de l'Université Libanaise. Section des Etudes Historiques, XXII.)

Beyrouth 1977. In-oct., pp. xxviii-611.

ṢĀBIR, Ǧūrǧ

Hal naḥnu ʿalā muftaraq? Āfāq rahbānīya. (Manšūrāt »Aurāq rahbānīya«, 3).

al-Kaslīk : 1969.

ṢAIFĪ, Anṭuwān

al-Ḥayāt ar-raḥbānīya ba'd al-Maǧma'. (Manšūrāt »Aurāq rahbānīya«, 5). (Originaltitel : La vie religieuse dans l'Après-Concile. Par un groupe de spécialistes. Paris 1968).

al-Kaslīk : 1971. In-oct., pp. 222.

ŠALABĪ, Ra'ūf

Aḍwā' ʿalā l-masīḥīya. Dirāsāt fī uṣūl al-masīḥīya.

Bairūt-Ṣaidā : Manšūrāt al-Maktaba al-ʿaṣrīya, 1975. In-8°, pp. 186.

TABET, Jean

L'Office Commun Maronite, Etude du Lilyō et du Ṣafrō. (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit. Kaslik-Liban. V).

Kaslik : 1972. In-oct., XXVII-334 S.

ṬURBAH, al-ābātī Yūsuf (Übersetzer)

Takarrus fī ṣamīm al-ʿālam. al-Ḥayāt ar-rahbānīya fī d-dustūr al-maǧmaʿī »al-Kanīsa fī l-ʿālam«. (Manšūrāt »Aurāq rahbānīya 4).

al-Kaslīk : 1970 (Originaltitel : Consécration au cœur du monde. Gaudium et Spes et la vie consacrée par J. Galot, s.j. — Paris 1968). In-oct., pp. 239.

KONGRESSBERICHTE

IV. Nubiologisches Colloquium in Cambridge

Vom 3. bis 8. Juli 1978 versammelte sich die Gesellschaft für nubische Studien auf Einladung von Martin J. Plumley in der englischen Universitätsstadt Cambridge[1]. Als Wohn- und Eßzentrum stand den Teilnehmern das Selwyn College, mit seinen modernen Nebengebäuden, zur Verfügung. Das College wurde 1882 zum Andenken an Geo. Aug. Selwyn, D.D., Bischof von Lichfield und vorher von Neuseeland († 1878), gegründet. Es soll einen nüchternen Lebensstil und hohe Geistesbildung mit christlicher Erziehung nach den Prinzipien der Kirche von England verbinden. Der Hörsaal »The Diamond«, zu den modernen Annexgebäuden gehörig, war für die Registrierung, für Eröffnungssitzung und -empfang, einige Vorträge und die Mitgliederversammlung bereitgestellt. Der Hauptteil der Vorträge fand in den modernen Universitätsgebäuden Little Hall, Slidgwick Avenue, und dem daneben gelegenen Faculty Building, Oriental Studies, statt.

In der Eröffnungssitzung gab der Gastgeber mit seinem Vortrage (Nubia, a retrospect) die Parole aus, während kurze Berichte über die benachbarten wissenschaftlichen Vereinigungen die Nubiologie in den allgemeinen Rahmen einordneten. Gewürdigt wurden die internationale Vereinigung für koptische Studien (Martin Krause), die internationale Gruppierung für meroïtische Studien (Jean Leclant) und die internationale Vereinigung der Ägyptologen (Torgny Säve-Söderbergh). Damit wurden erstmals geschlossen die Ergebnisse der in den letzten Jahren erfolgten Neuordnung der mit dem nordöstlichen Afrika befaßten Wissenschaften manifest. Eine bessere Wirksamkeit und größere Anerkennung in der Öffentlichkeit kann somit erhofft werden.

Erstmals mußte auf diesem Colloquium auch zum Teil in zwei Sektionen getagt werden : Vorgeschichte und antike Archäologie neben der christlichen Zeit. Die Gesellschaft war in erster Linie von den christlichen Monumenten ausgegangen. Inzwischen hat sie die gesamte Nubiologie in ihre Obhut genommen : Geschichte und Kultur Nubiens von der Vorzeit bis zur Gegenwart werden durch sie und ihre Mitglieder behandelt.

---

[1] Cf C. Detlef G. Müller, III. nubiologisches Colloquium in Chantilly, in OrChr 60 (1976) 172-175. Die Anmerkung 2 muß richtig lauten : M. Grisard/J.-L. Bacqué-Grammont/Th. Monod, *Chaykh Muhammad, Fils d'Ali, Fils de Zayn al-'Abidin de Tunis.* Le Livre du Soudan, Ivry-sur-Seine 1975. S. 173, Zeile 7 lautet der Name richtig : B. Rostkowska. S. 174, Zeile 14, muß es richtig »bedürfen« und Zeile 23 »ersten« heißen.

Aus der die Leser dieser Zeitschrift interessierenden christlichen Zeit ragte auch in Cambridge mit mehreren Vorträgen noch immer die große Ausgrabung von Faras heraus : Natalia Pomerantseva, Moskau (Iconography of the Christian Painting of Nubia : Frescoes of Faras VIII-X cent. A.D.), Malgorzata Martens-Czarnecka, Warschau (Remarques sur les motifs de peintures murales à Faras), Elisabetta Lucchesi-Palli, Salzburg (Some Parallels to the Figure of St. Mercurius at Faras); Elzbieta Prominska, Warschau (Typology of the Bishops of Faras) äußerten sich hier. Einen weiteren Umkreis bezog Bożena Rostkowska, Warschau (Patronage of the Arts in Nobadia on the basis of Archaeological and Literary Sources), ein. Über die neuen Ausgrabungen in Dongola berichtete traditionellerweise Stefan Jakobielski, Warschau (The Polish Excavations at Old Dongola). An die Auswertung machte sich Wlodzimierz Godlewski, Kairo-Heliopolis (Some Remarks on the Mural Painting of Christ from Old Dongola). Den umfangreichen Ausgrabungen von Qaṣr Ibrim[2] widmeten sich Przemysław Gartkiewicz, Warschau (Some Remarks on the Cathedral at Qaṣr Ibrim); William Y. Adams, Lexington/Kentucky (Qaṣr Ibrim Thus Far; an Overview); Elisabeth Crowfoot, Geldeston, Beccles/Suffolk (Textiles from Qaṣr Ibrim 1978) und Roger C. Allen, Lexington/Kentucky (Middle Meroïtic Occupation at Qaṣr Ibrim). L'Église de Nilwa (Sedeinga) schilderte Jean Leclant, Paris. Der koptischen Kunst widmete sich Paul van Morsel, Leiden (Saqqara reconsidered : A New Study of the Wallpaintings of Apa Jeremiah). Zur Geschichte äußerten sich Sir Laurence Kirwan, London (Some Thoughts on Nubia's Conversion to Christianity); Laszlo Török, Budapest (Territorial Administration in Late Meroïtic and Early Christian Nubia); Theofried Baumeister, Wiesbaden (Ein neues Zeugnis über das Ende des Christentums in Nubien) und aus der aktiven Generation neuer sudanesischer Forscher insbesondere Ali Osman, al-Ḫarṭūm (The Post-Mediaeval Kingdom of Kokka). Zur sprachlichen Forschung leisteten Beiträge Sergio Donadoni, Rom (Some New Texts from Nubia) und Tomas Hägg, Bergen (Some remarks on the use of Greek in Nubia). Das wichtige Problem der Verbindungen mit Äthiopien ging an Rodolfo Fattovich, Rom (The Problem of the Ethiopian-Sudanese Relations in Ancient Times, Status Quaestionis and New Trends in Research). Friedrich Hinkel, Berlin berichtete einerseits aus der Arbeit an der archäologischen Karte des Sudans (Archaeological Sites and Environmental Change in the South Libyan Desert — Results of Registration within the Archaeological Map of the Sudan) und andererseits von seiner wichtigen Tätigkeit auf dem

[2] Gwendolen A. Plumley legte in A Nubian Diary, being a light-hearted account of the 1974 Expedition of the Egypt Exploration Society to Qasr Ibrim in Egyptian Nubia, einen interessanten — mit Zeichnungen versehenen — Bericht über die Ausgrabungen vor, der für ein Pfund zu Gunsten der Fortsetzung der Ausgrabungen von ihr zu erwerben ist.

Gebiete der Erhaltung der alten Monumente (Reconstruction and Restauration Work on Monuments in Sudan 1976-78 : Wiederaufbau der Pyramiden von Meroë und Rettung und Wiederaufbau mittelalterlicher Häuser aus der Hafenstadt Suakin an einer Stelle der Insel). Zu Nubia in the UNESCO Project »General History of Africa« äußerte sich schließlich Muhammed Gamal al-Din Mokhtar, Kairo-Giza.

Dieses Colloquium brachte keine Sensationen oder spektakuläre und umwälzende neue Erkenntnisse. Vielmehr zeigte es, daß nun wieder die stetige Arbeit in ihre Rechte tritt und nur durch geduldige Bemühung auch um das unscheinbarste Detail ein zuverlässiges Gesamtbild auch des christlichen Nubiens gezeichnet werden kann. Die Beachtung der Studien auf dem Gebiete des antiken Nubiens und Meroë's erweist sich auch dafür vielfach als nützlich. Es muß leider auch gesagt werden, daß manche Vortragende wegen ungenügender Beachtung der Quellen und der Sekundärliteratur überflüssige Fragen aufwerken oder von vornherein unhaltbare Thesen in das Auge fassen. Ohne wissenschaftliche Gründlichkeit in jeder Beziehung wird die Nubiologie nicht auskommen können.

Am 7. Juli hielt die Gesellschaft ihre Generalversammlung ab. Ihre Leitung veränderte sich durch Neuwahlen : Martin J. Plumley wurde Präsident, Erich Dinkler Vizepräsident. J. Leclant schied aus dem Vorstande aus, während S. Donadoni neu eintrat. Dem scheidenden Präsidenten Kazimierz Michałowski wurde der Ehrentitel »patron« auf Vorschlag von Martin J. Plumley verliehen. Weiter konnte ein erstes Exemplar des in Kairo gedruckten Berichtsbandes mit den Vorträgen des III. Colloquiums in Chantilly (1975) gezeigt werden. Damit liegen drei Berichtsbände vor : Essen (1969), Warschau (1972), Chantilly (1975). Sie können als Anregung und Grundlage der weiteren Forschung gute Dienste leisten. Es steht zu hoffen, daß auch die Vorträge von 1978 in gleicher Form der weiteren Forschung dienstbar gemacht werden können. Das von E. Dinkler in Chantilly vorgelegte Vantinimanuskript mit der englischen Übersetzung verschiedener Quellen zur Geschichte Nubiens[3] ist inzwischen gedruckt und durch die Buchhandlung Otto Harrassowitz in Wiesbaden zu beziehen.

Schließlich sei dieser kurzen Chronik noch anvertraut, daß am 4. Juli in sprachlich getrennten Gruppen (Englisch, Deutsch, Französisch) einige Colleges von Cambridge besichtigt werden konnten, am 5. Juli eine gemeinsame Omnibusfahrt zu der berühmten Kathedrale von Ely führte (leider an einem regnerischen Tag und ohne Besichtigung der nicht minder berühmten Stadt Ely, der Island City of the Fens), am 6. Juli gemeinsam das Fitzwilliam Museum in Cambridge besichtigt wurde (mit einer kleinen

[3] Cf. OrChr 60 (1976) 175.

Nubienausstellung auf Grund der Ausgrabungen von Qaṣr Ibrim) und am 7. Juli das Abendessen im Speisesaal des Selwyn College als festliche Abschiedsmahlzeit gestaltet war. Das nächste Colloquium soll in Heidelberg stattfinden.

C. Detlef G. Müller

IV. Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen in Regensburg

Die 1969 gegründete Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen hielt nach ihren Versammlungen in Wien, Kreta und Ravenna ihren vierten Kongreß vom 19. bis 24. September 1978 in Regensburg ab. Über 70 Fachleute des Ostkirchenrechts aus Europa, dem Orient, den USA und Australien hatten sich in einer Stadt versammelt, die im Laufe ihrer Geschichte wie wohl kaum eine andere in Deutschland Beziehungen zu Osteuropa und dem Christlichen Osten unterhalten hat und noch unterhält. Diesem Thema (»Regensburg und der Osten«) galt auch ein Vortrag von Paul Mai, dem Direktor des Regensburger Diözesanarchivs, in der Eröffnungssitzung im historischen Reichssaal des Alten Rathauses. Der zweite Eröffnungsvortrag, in dem Christoph Link, Salzburg, über »Die Rechtsgrundlage der Ostkirchen nach dem Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland« berichtete, machte deutlich, daß die veranstaltende Gesellschaft sich nicht auf historische Themen beschränkt, sondern daß sie sich darüber hinaus — wie es auch in ihrer Satzung zum Ausdruck kommt — mit dem geltenden Recht einschließlich des die Ostkirchen betreffenden Staatskirchenrechts befaßt.

Das Generalthema des Kongresses lautete diesmal: »Die Kirche und die Kirchen: Autonomie und Autokephalie«. Mit seinem Vortrag über »Entstehung und Entwicklung der autonomen Ostkirchen im ersten Jahrtausend« legte Wilhelm de Vries, Rom, die historischen Grundlagen dafür. Er stellte insbesondere heraus, daß aus historischer Sicht die Autonomie der Einzelkirchen das Primäre sei und nicht als Konzession von oben her, etwa von Rom, aufgefaßt werden dürfe; bestimmende Faktoren für den späteren Vorrang bestimmter Bischofssitze seien deren politische Bedeutung gewesen, zum Teil habe dann aber auch ihr apostolischer Ursprung eine gewisse Rolle gespielt (z.B. bei Jerusalem). Hermenegild M. Biedermann, Würzburg, untersuchte das heutige orthodoxe Verständnis des Begriffs Autokephalie und gab einen umfassenden Überblick über die geschichtlichen und rechtlichen Grundlagen der gegenwärtigen autokephalen Kirchen byzantinischer Tradition (»Die modernen Autokephalien«).

Einige der Vorträge galten mehr der theologischen Beleuchtung des

Kongreßthemas. So befaßte sich Panteleimon Rhodopoulos, Thessaloniki, mit dem 34. Apostolischen Kanon, der das Verhältnis zwischen den Bischöfen einer Kirchenprovinz und ihrem Ersthierarchen zum Gegenstand hat (»Ecclesiological Review of the thirty-fourth Apostolic Canon«). Auch das Referat von John H. Erickson, New York, war den ekklesiologischen Aspekten von Autokephalie und Autonomie gewidmet (»Common Comprehension of the Christians Concerning Autonomy und Central Power in the Church in View of the Orthodox Theology«). Stefan Dymša, Leningrad, hob in seinem Referat, dessen Titel mit dem Generalthema des Kongresses identisch war, hervor, daß die Lokalkirchen, in denen die nationalen Besonderheiten der Völker erhalten blieben, durch das Prinzip der Autokephalie vor der Verschmelzung miteinander bewahrt würden; trotz aller sichtbaren Unterschiede befänden sie sich aber in der Fülle der Universalkirche, die nach orthodoxem Verständnis durch die Gemeinsamkeit des Glaubens, des Kultes sowie der kanonischen und sittlichen Prinzipien zum Ausdruck komme, so daß auf die äußere Einheit der kirchlichen Organisation wenig Gewicht gelegt werde.

Mesrop Krikorian, Wien, kam als einziger Vertreter der sogenannten altorientalischen Kirchen mit einem Vortrag über »Autonomy and Autocephaly in the Theory und Practice of the Ancient Oriental Churches« zu Wort. Er wies darauf hin, daß die altorientalischen Kirchen keine Theorie der Autonomie und Autokephalie entwickelt hätten; die christlichen Gemeinschaften Ägyptens, Syriens und Armeniens bildeten vielmehr ohne weiteres Nationalkirchen, ohne eine fremde Autorität anzuerkennen. Er führte weiter aus, daß sich die Ekklesiologie der altorientalischen Kirchen im allgemeinen nicht von derjenigen der orthodoxen Kirchen unterscheide und behandelte dann die Themen »Central Authority und Conciliarity« und »Eucharistic Communion« bei diesen Kirchen. Schließlich ging er noch im besonderen auf die Frage der Autokephalie der transkaukasischen Kirchen sowie die armenische Kirche und ihre hierarchische Struktur ein.

Vier weitere Vorträge behandelten das Kongreßthema aus katholischer Sicht. George Nedungatt, Rom, stellte dem traditionellen lateinischen zweistufigen Kirchenmodell (Universalkirche-Diözese) ein dreistufiges gegenüber, das um eine dazwischenliegende Einheit (»Partikularkirche«, gekennzeichnet durch Nationalität, ethnische Einheit, Ritus im weiteren Sinne) erweitert ist; ferner befaßte er sich mit den Problemen, die durch das Nebeneinander verschiedener Partikularkirchen auf demselben Territorium (durch Emigration, soziale Mobilität) entstanden sind (»Autonomy, Autocephaly, and the Problem of Jurisdiction Today«). Victor J. Pospishil, Carteret/New York, kritisierte in seinem Referat »The Constitutional Developement of the Eastern Catholic Churches in the Light of the Re-codification of Eastern Catholic

Canon Law« die Entscheidung, für alle katholischen Ostkirchen ein einheitliches Gesetzbuch zu schaffen, und befürwortete den Erlaß eines eigenen Codex für jede dieser Kirchen; außerdem behandelte er verschiedene Einzelfragen des künftigen Codex Juris Canonici Orientalis (Promulgation, Rolle des Papstes, territoriale Beschränkung der Jurisdiktion der Patriarchen, Laien, ökumenischer Charakter).

»Die Autonomie der Teilkirchen und der teilkirchlichen Verbände nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil« untersuchte Klaus Mörsdorf, München: Innerhalb der Teilkirchen (d.h. der einzelnen Diözesen) komme dem Bischof von selbst alle ordentliche, eigenständige und unmittelbare Gewalt zu, die zur Ausübung seiner Hirtenaufgabe erforderlich sei, wobei die Gewalt des Papstes, sich Fälle vorzubehalten, unberührt bleibe; Schwierigkeiten mache dabei allerdings die Lehre von der Unmittelbarkeit der päpstlichen Gewalt über alle Kirchen und Gläubigen. Auch die Autonomie der teilkirchlichen Verbände werde vom Konzil anerkannt; innerhalb ihres Aufgabenbereiches besäßen sie eine eigene Autorität, die von der Autorität der einzelnen Teilkirchen unabhängig, aber an die Autorität der jeweils höheren Verbände sowie der Gesamtkirche gebunden sei; ihre Autonomie sei weder von der höchsten Gewalt der Gesamtkirche entlehnt, noch stelle sie eine Summierung von Gewalten der jeweils zusammengeschlossenen Teilkirchen dar, es handele sich vielmehr um eine Erscheinungsform der Communio Ecclesiarum, derzufolge der teilkirchliche Verband in seinem Zuständigkeitsbereich die Kirche repräsentiere.

Yves Congar, Paris-Rom, stellte in seinem Vortrag »Autonomie et pouvoir central dans l'Eglise vus par la théologie catholique« zunächst heraus, daß es zwar eine lange — wenngleich nicht ganz unwidersprochene — kirchliche Tradition gebe, wonach innerhalb der Kirche verschiedene Riten und Gebräuche als legitim und unschädlich für die Einheit des Glaubens angesehen werde, daß es aber dennoch in der katholischen Ekklesiologie an einem zureichenden Konzept der Lokalkirche gefehlt habe. Dies sei erst in neuerer Zeit, insbesondere durch das Zweite Vaticanum anders geworden, und man sehe nun jede Lokalkirche als wahre und vollständige Kirche Gottes an. In einem weiteren Abschnitt legte Congar die theologischen Grundlagen für die Beziehungen zwischen Lokalkirchen und Universalkirche sowie zwischen einer Gemeinschaft und ihrem Leiter.

Hans Dombois, Heidelberg, befaßte sich in seinem weit ausgreifenden Referat mit dem »Gemeinsamen Verständnis der Christen hinsichtlich Autonomie und Zentralgewalt in der Kirche vom Standpunkt der evangelischen Theologie«.

In seinem juristisch-methodischen Beitrag (»Autokephalie als juristisches Strukturproblem«) — ausgehend vom Beispiel der Kirche Zyperns — kam

Richard Potz, Wien, zu dem Ergebnis, daß es kein festumgrenztes Begriffsfeld von Autokephalie und Autonomie gebe, sondern nur immer wieder Ausprägungen selbständiger Kirchen auf der mittleren Ebene zwischen der einen Kirche und den einzelnen Bischofskirchen.

Die Referate, die teilweise eine lebhafte Diskussion auslösten, und weitere Beiträge, die auf dem Kongreß nicht vorgetragen werden konnten, sollen im nächsten (IV.) Band des Jahrbuches der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen »Kanon« gedruckt werden.

Neben dem wissenschaftlichen Programm und der Generalversammlung der veranstaltenden Gesellschaft, in der noch kein Tagungsort und kein Termin für den nächsten Kongreß festgelegt werden konnten, fanden mehrere Empfänge durch staatliche und kirchliche Stellen, Führungen durch die Sehenswürdigkeiten Regensburgs, ein Ausflug zu den Benediktinerabteien Niederaltaich und Metten sowie zum Abschluß eine ökumenische Feier statt.

Hubert Kaufhold

PERSONALIA

Professor Otto Neugebauer, Dr. phil. (Göttingen), Ll. D. (St. Andrews University), Dr. Sc. (Princeton University), Dr. Sc. (Brown University), geboren am 26. Mai 1899 in Innsbruck, von 1939 bis 1969 Professor for Mathematics (später : History of Mathematics and Astronomy) an der Brown University (Providence, R.I., USA), beging in diesem Jahr seinen 80. Geburtstag. Er ist Mitglied des Institute for Advanced Study (Princeton), der American Philosophical Society (Philadelphia) und der National Academy (Washington) sowie Korrespondierendes Mitglied der Akademien der Wissenschaften von Belgien, Dänemark und Österreich, der Académie des inscriptions et belles lettres und der British Academy. Unsere Zeitschrift kann im vorliegenden Band eine Arbeit des weltweit bekannten Experten der orientalischen Astronomie und Chronologie veröffentlichen.

Am 24. Mai 1978 wurden P. François Graffin, S.J., Honorarprofessor für Syrisch an der École des langues orientales anciennes des Institut Catholique, Paris, in einem Festakt die »Mélanges offerts au R. P. François Graffin, S.J.« überreicht, die als Band 6 + 7 (Kaslik 1975-1976) der Zeitschrift »Parole de l'Orient« erst jetzt erscheinen konnten. Der Band enthält die Bibliographie von Fr. Graffin und auf 546 Seiten 35 Aufsätze über das Gebiet des Christlichen Orients mit dem Schwerpunkt auf Syrologie (Vergl. »Nouvelles«. Institut Catholique de Paris, 3. Oct. 1978, p. 140-149).

Julius Aßfalg

TOTENTAFEL

Frau Dr. phil. habil. Maria Cramer in memoriam

Am 20. Oktober 1978 verstarb in Borghorst bei Münster i.W. die Koptologin Dr. Maria Cramer, der die Wissenschaft eine Reihe wertvoller Arbeiten verdankt.

Geboren am 28. Februar 1898 zu Greven als Tochter des Textilfabrikanten Anton Cramer, legte sie 1922 das Abitur am Mädchenrealgymnasium der Ursulinen in Osnabrück ab und studierte 1922-23 Staatswissenschaft an der Universität Freiburg und 1923-27 Englisch, Geschichte und Philosophie an den Universitäten Münster i.W. und München. Am 10.5.1928 bestand sie in

Münster die Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen und promovierte am 28.10.1928 in Münster zum Dr. phil. Sie trat aber anschließend nicht in den Schuldienst ein, sondern wandte sich der Ägyptologie und der Koptologie zu. So arbeitete sie 1930-33 am Deutschen Archäologischen Institut in Kairo, wo sie sich mit Altägyptisch, Koptisch, Arabisch, Archäologie und Kunstgeschichte befaßte. 1933-35 arbeitete sie unter Prof. H. Ranke am Ägyptologischen Institut Heidelberg, von April 1935 bis Ende 1939 in der Ägyptischen und Frühchristlichen Abteilung der Staatlichen Museen zu Berlin, von April 1940 bis Ende 1943 in der Papyrus- und Handschriftenabteilung der Nationalbibliothek in Wien, wo sie am 13.12.1941 an der Universität den Grad eines Dr. phil. habil. erwarb. Von April 1944 bis 1945 nahm sie einen Lehrauftrag für Koptisch und Arabisch an der Universität Göttingen wahr und arbeitete die letzten Monate des Krieges als Dienstverpflichtete zunächst in einer Panzerfabrik in Göttingen und schließlich bis zum Kriegsende in der Munitionsabteilung einer Fabrik in Münster-Greven.

Nach Kriegsende erteilte Frau Cramer zunächst Privatunterricht in Englisch, Französisch und Italienisch und trat schließlich, nach Wiedereröffnung der Schulen, im Alter von 47 Jahren als Studienreferendarin am Progymnasium Greven in den Schuldienst. Am 21.10.1947 zur Studienassessorin ernannt, wirkte sie an Mädchengymnasien in Hagen und Münster, ab 1954 an der Hildegardisschule in Münster, wo sie bis zu ihrer Pensionierung am 28.2. 1970 tätig war. Vom Sommersemester 1948 bis Ende November 1952 nahm sie neben ihrer Tätigkeit an der Schule einen Lehrauftrag für christlich-orientalische Sprachen, besonders Koptisch, an der Universität Münster wahr. Am 20. Oktober 1978 starb sie in Borghorst bei Münster, wo sie ihre letzten Lebensjahre im Heinrich-Rollef-Haus verbracht hatte, bis zuletzt mit koptologischen Studien beschäftigt.

Eine akademische Stelle, in der sie sich ganz ihren Studien hätte widmen können, blieb Frau Cramer zeitlebens versagt. Umso achtungsgebietender ist ihr umfangreiches wissenschaftliches Werk, aus dem nur die wichtigeren Titel genannt seien : Das altägyptische Lebenszeichen im koptischen Ägypten (Wiesbaden ^{3}1955); Die Totenklage bei den Kopten (Wien und Leipzig 1941); Koptische Inschriften im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin (Kairo 1949); Archäologische und epigraphische Klassifikation koptischer Denkmäler des Metropolitan Museum of Art, New York (Wiesbaden 1957); Das christlich-koptische Ägypten einst und heute (Wiesbaden 1959); Koptische Paläographie (Wiesbaden 1964); Koptische Buchmalerei (Recklinghausen 1964); Koptische Hymnologie in deutscher Übersetzung (Wiesbaden 1969); Koptische Liturgien (Trier 1973). Außerdem schrieb Frau Cramer zahlreiche Beiträge in Sammelwerken, Artikel in Zeitschriften und Rezensionen. Auch in unserer Zeitschrift veröffentlichte Frau Cramer ab Jahrgang 37 (1953) wertvolle Beiträge, z.B.

ihre wichtigen »Studien zu koptischen Paschabüchern« in den Jahrgängen 47 (1963), 49 (1965) und 50 (1966). Bis zuletzt arbeitete sie noch an einer Edition und Übersetzung der Hs. copt. 575 (A.D. 893) der Pierpont Morgan Library, des ältesten Antiphonariums der koptischen Kirche in sahidischem Dialekt, das sie im CSCO veröffentlichen zu können hoffte. Ihre Textausgaben und Übersetzungen, ihre Arbeiten zur Geschichte des christlich-koptischen Ägypten, zur Paläographie und Buchmalerei sichern Frau Cramer einen ehrenvollen Platz innerhalb der deutschen Koptologie und darüber hinaus. R.i.p.

Charles Mercier, ehemaliger Professor für Armenisch und Georgisch am Institut Catholique, Paris, starb am 23. April 1978. Geboren 1904 in Lyon, studierte er dort am Kleinen und Großen Seminar, trat bei den Benediktinern in Chevetogne ein, studierte weiter in Rom, wo er 1930 zum Priester geweiht wurde. Nach weiteren Studien an der École Biblique in Jerusalem, in Louvain und Maria Laach kam er 1935 zu P. Louis Mariès an das Institut Catholique. Die Kriegsereignisse führten ihn kurz zur Lehrtätigkeit nach Aleppo (1939), aber ab 1941 konnte er seine Studien in Paris forsetzen, wo er 1946 als Nachfolger von L. Mariès am Institut Catholique Professor für Armenisch, 1951 als Nachfolger von M. Brière auch Professor für Georgisch wurde. Beide Lehrstühle hatte er bis zu seiner Emeritierung 1977 inne.

Neben seiner anstrengenden Lehrtätigkeit fand Mercier Zeit für wichtige Veröffentlichungen: In »La Liturgie de St. Jacques« (POr 26/2) gab er den griechischen Text mit lateinischer Übersetzung heraus. Von seinem Lehrer Mariès übernahm er, führte zu Ende und edierte: »Hippolyte de Rome, Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse« (POr 27/1 + 2, Paris 1954), griechisch, armenisch und georgisch mit französischer Übersetzung; desgleichen die kritische Ausgabe von »Eznik de Kołb, De Deo« mit französischer Übersetzung und ausführlichen Anmerkungen (POr 28/3 + 4, Paris 1959) und »Hymnes de Saint Ephrem conservées en version arménienne« (POr 30/1, Paris 1961). Für die Edition von Irenaeus, »Adversus haereses«, verglich er die armenische Übersetzung (SC 152, Paris 1969). Zuletzt arbeite er an der Übersetzung der armenischen Version des Kommentars zu Genesis und Exodus von Philo von Alexandrien. Die beiden Bände über die Genesis sind im Druck, ein Band zu Exodus liegt druckfertig vor. Unvollendet geblieben ist seine französische Übersetzung der armenischen Version eines Kommentars zum Buche Job von Hesychius von Jerusalem. Seit 1968 lebte Mercier als Hausgeistlicher in einem Krankenhaus zu Vernon, wo vor ihm schon M. Brière und G. Khouri-Sarkis gewirkt hatten. 1972 besuchte er auf Einladung des armenischen Katholikos Armenien, 1974 Georgien, in beiden Ländern wurde er mit größter Hochachtung aufge-

nommen. Seine Verabschiedung vom Institut Catholique am 14. November 1977 nach 32-jähriger Lehrtätigkeit überlebte er nur wenige Monate. Sein Nachfolger für Armenisch und Georgisch wurde Jean-Pierre Mahé, der erst kurz vorher von einem zweijährigen Studienaufenthalt in Erevan zurückgekehrt war. (Vergl. »Nouvelles. Institut Catholique de Paris«, 3. Oct. 1978, p. 150-156).

Am 10. Juli 1977 verstarb Prof. Arthur A. Schiller, geboren am 7. Februar 1902, der sich in zahlreichen Arbeiten vornehmlich mit koptischen Rechtstexten befaßt hatte.

Einen schweren Verlust für die koptischen Studien bedeutet der Tod von Oswald Hugh Ewart KHS — Burmester, Ph.D. Cantab., Professor am Coptic Orthodox Theological Seminary in Kairo und Bibliothekar der Society for Coptic Archaeology. Seine zahlreichen Veröffentlichungen galten vor allem der Kirche, Liturgie und Geschichte der Kopten im weitesten Sinne. Eine seiner letzten größeren Arbeiten war die ausführliche Beschreibung der koptischen Handschriftenfragmente der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Teil 1, in der Reihe »Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland« Band XX 1, Wiesbaden 1975.

Am 3. Oktober 1978 verstarb in Paris H. Berberian (Hayk Perperean). Er war am 17. April 1887 in Konstantinopel geboren und seit 1964 Redaktionssekretär der Revue des Etudes Arméniennes, Nouvelle Série 1 (Paris 1964) bis einschließlich 12 (1977), ein ebenso kenntnisreicher wie hilfsbereiter Gelehrter. (Siehe P. M. Muradian in Patma-banasirakan Handes, Erevan 1979, Heft 1 (84), S. 297f.).

Abbé Jules Leroy, Maître de recherche am Centre National de la Recherche Scientifique, starb am 8. April 1979. Er war am 10. April 1903 geboren und widmete sich seit Jahren sehr erfolgreich der Erforschung der christlich-orientalischen Malerei. Von seinen zahlreichen Werken sind besonders wichtig: La pittura etiopica, Milano 1964; Les manuscrits syriaques à peintures, Paris 1964; Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés, Paris 1974; La peinture murale chez les Coptes, I. Les peintures des couvents du désert d'Esna, Le Caire 1975. Im Druck befinden sich mehrere Bände über die Fresken der Klöster im Wadi n-Natrun und des St. Antonius-Klosters.

Julius Aßfalg

BESPRECHUNGEN

Jouko Martikainen, Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers. Abo 1978 (Publications of Research Institute of the Åbo Academy Foundation, N 32), xxxvi + 204 Seiten.

Die Arbeit bezeichnet sich als eine systematisch-theologische Untersuchung, hebt aber selber am Schluß die Schwierigkeiten hervor, die einem derartigen Versuch bei Ephräm entgegenstehen, offenbar eine Entschuldigung des Umstandes, daß ein theologisches System nicht recht in Erscheinung tritt. Im ersten Abschnitt gibt der Verf. einen nützlichen Überblick über die Entwicklung der Ephrämforschung in unserem Jahrhundert, nützlich vor allem, weil nicht nur die Titel der Arbeiten gegeben werden, sondern auch kurz ihr Inhalt Ein 2. Abschnitt geht über das Böse und die gebundene Natur der Geschöpfe. Dabei behandelt der Verf auch auf S 20-33 zentrale ephrämische Begriffe wie *qnōmâ*, *kyânâ* und *šmâ*, wozu ich noch kritisch Stellung nehmen werde. Der 3. Abschnitt spricht vom Teufel und der Freiheit des Menschen Hier wird auf S. 60f. mit Recht hervorgehoben, daß die Erschaffung Satans nach den zwei sehr dürftigen Angaben im Kommentar zu Gen Ex. und im Diatessaron im Schoß zwischen Himmel und Erde stattfand, so daß hier von einem Sturz aus den Himmeln nicht die Rede sein kann. Dafür sei auch auf eine Stelle in der pseudoephrämischen Schatzhöhle verwiesen, wo wenigstens nach einer Hs (vgl. Ed. Bezold S. 16) Satan vor dem Fall Haupt der unter-(st)en Ordnung (von Engeln) genannt wird In diesem Abschnitt klingt auch schon das Thema an, das der Verf. dann im 5 Abschnitt über den Teufel, den Tod und die Wiederherstellung des Paradieses ausführt, wo der Verf feststellt : Das umfassende Phänomen Tod besteht bei Ephräm aus vier Teilen : geheimer Tod, offner Tod, Scheol und Mörder. Die Distinktion steht im Dienst eines Erklärungsversuches der Bekehrung des Todes in dem dichterisch dramatischen zweiten Teil der Carmina Nisibena, wo der Tod zunächst auf der Seite Satans steht, dann aber gegen ihn sich wendet, sich bekehrt, im Gegensatz zu Satan Dem Satan wird eine dreifache Rolle (Funktion) zugeschrieben : Versucher, Disputierer und die Doppelfunktion : geheimer Tod und Mörder (S. 133). Die Rolle des Anklägers fehlt bei Ephräm, wie der Verf. feststellt und begründet. Durch die Bekehrung des Todes und die Umwandlung der Scheol wäre nun die Rollenverteilung aus dem Gleichgewicht gekommen. »Tod und Scheol übernehmen eschatologische Rollen, und auch die Rollen des Teufels innerhalb dieses Komplexes erfahren große Veränderungen« (S. 109). Ich greife im Folgenden davon nur die Unterscheidung zwischen geheimem Tod und Mord heraus, um zu zeigen, daß hier wohl dichterische Aussagen überinterpretiert werden. Der durch die Verführung und Sünde der Stammeltern eingeführte natürliche Tod ist nach dem Verf. die Rolle Satans als geheimer Tod, als Urheber der eigentlichen Sterblichkeit des Menschen. Als dieser geheime Tod kann der Teufel über Christus keine Macht gewinnen Er muß hier zur Gewalt greifen; er wird der Mörder und Christus beraubt ihn seiner Funktion als geheimer Tod. Von jetzt ab bekennt er offen, der Urheber der Sünde zu sein in CNis 56,10 : »Gott schuf aus dem Nichts das All. Ich schuf aus dem Nichts die gewaltige Sünde«. Nun kennt aber Ephràm sehr wohl Jo. VIII,44, wo Satan von Christus *haw d-men rēšitâ qâtel nâšâ* genannt wird, »Menschenmörder von Anbeginn«, zitiert und verwendet diesen Satz ohne Einschränkung im Diatessaron (XVI,26; syr. Text bei Leloir, S. 184,15) Der Verf beruft sich für seine Distinktion auch auf Prose Refutations II,152ff., auf Str. 35-40 des strophisch gebauten Sermo gegen Bardaisan Diese Strophen bilden einen Exkurs, in dem Ephräm eine eigne Schwierigkeit zur Sprache bringt, nämlich : wie kann der

von Gott über die Menschen verhängte natürliche Tod (*qesṣâ* = Lebensende) mit dem gewaltsamen Tod (*qeṭlâ* = Mord) eines Abel und der übrigen Ermordeten in Einklang gebracht werden? Str. 38 zeigt die Problematik auf: »Wenn also der Ermordete ohne sein *qesṣâ* wegging (= starb), dann wäre das Zufall. Und wenn er (dabei) durch sein *qesṣâ* wegging, so wäre das anstößig; denn dann wäre der Mörder unschuldig«. Es geht also um das Problem der menschlichen Freiheit im Zusammenhalt mit dem göttlichen Vorauswissen und -bestimmen. Die Richtung der ephrämischen Lösung tritt schon in Str. 37 zu Tage: »Da Gott schon im voraus wußte, daß die Ermordeten von den Mördern getötet werden, hat er durch *qeṭlâ* ihr Leben begrenzt, ohne dem Tadel zu verfallen«. Mit andren Worten: *qeṭlâ* fällt im Kern mit *qessâ* zusammen.

Man mag solche Bedenken für nebensächlich halten. Zentral dagegen sind die Einwände, die ich gegen die Ausführungen des Verf. über die ephrämischen Begriffe: *qnōmâ*, *šmâ* und *kyânâ* auf S. 27ff. vorzubringen habe. Für mich bleibt es ein unerklärlicher Widerspruch, wenn der Verf. auf S. 27 zweimal sagt: »Weil *qnōmâ* kein selbständiges Ding für sich ist« und auf S. 28 definiert: »Der Begriff *qnōmâ* bezeichnet bei Ephräm immer konkrete, meßbare Dinge in der dreidimensionalen Welt«. Das Gleiche wiederholt sich beim *šmâ*-Begriff. Auf S. 28 heißt es: »Ohne Name ist *qnōmâ* nicht wirklich«. Dazu auf der folgenden Seite: »Obwohl der Name keine eigne Existenz oder Substanz hat, ist er für die Erfassung der Wirklichkeit unentbehrlich«. Wie kann *šmâ* Wirklichkeit geben ohne sie selber zu besitzen? Noch dazu steht der erste Satz (»ohne Name ist *qnōmâ* nicht wirklich«) in direktem Widerspruch zu dem Satz Ephräms in Sermo de fide 2,582: »Wurzel des Namens ist *qnōmâ*; daran sind die Namen gebunden«. Zu der Behauptung, der Name ohne Existenz und Substanz sei für die Erfassung der Wirklichkeit unentbehrlich, fügt der Verf. erklärend hinzu, es gehe dabei um den Primat in der Deutungskategorie, *qnōmâ* habe hier den Substanzprimat. Damit überträgt der Verf moderne Begriffe auf die Gedankenwelt Ephräms, ähnlich wie ich in meinen Ausführungen zu diesem Thema in Studia Anselmiana 33 (Roma 1953) mich zu sehr von der Unterscheidung zwischen Existenz und Essenz leiten ließ, eine Unterscheidung, die erst von der mittelalterlichen Philosophie herausgestellt und von der neueren übernommen wurde, der antiken aber fremd ist. Zu dem *qnōmâ*-Begriff des Verf. noch Folgendes: Er glaubt auf Grund von Prose Refutations I,59 feststellen zu können, daß der Ausdruck: *b-ḥaylâ d-nafšeh* »(bestehend) aus eigner Kraft«, von Gott ausgesagt, »offensichtlich eine Umschreibung des *qnōmâ*-Begriffes ist«. Der Verf. berührt hier einen wichtigen Gesichtspunkt, geht aber hierin zu weit, wenn er damit *ḥaylâ* in die Definition des *qnōmâ* miteinbezogen wissen will. Dagegen spräche Pr. Ref. I 130, 28, wo ebenfalls von Gott ausgesagt wird, er besitze *qnōmâ w-īda'tâ w-ḥaylâ w-ḥekmtâ*, wo also *qnōmâ* und *ḥaylâ* durchaus nicht als ein Hendiadyoin erscheinen, sondern im Gegenteil voneinander durch das *īda'tâ* getrennt werden. Trotzdem bleibt die Frage der Verbindung von *qnōmâ* und *ḥaylâ* von großer Wichtigkeit. Denn sie führt, wohl sehr gegen die Absicht des Verf., auf stoisches Gedankengut. Hier sei zunächst aus dem Brief an Hypatios die Stelle Overb. 57,15f. angeführt, wo die manichäische Auffassung bekämpft wird, derzufolge der Kampf zwischen Gut und Böse im Menschen auf körperliche Teilchen der beiden Prinzipien in ihm zurückgehe. Dann käme nach Ephräm hier nicht Willensfreiheit und Belehrung in Frage. Denn: »Das Böse, das *qnōmâ'it* (hier gleich »körperlich«) existiert, wie sie (die Manichäer) sagen, kann nur durch ein Gutes, das auch körperlich existiert, vertrieben werden. Denn *ḥaylâ (h)ū l-ḥaylâ dâḥeq wa-qnōmâ men qnōmâ metdḥeq* d.h. »(nur) eine (physische) Kraft stößt eine andre (physische) Kraft, und ein körperliches Ding (*qnōmâ*) wird (nur) von einem andren körperlichen Ding gestoßen«. Zwar werden auch hier noch *ḥaylâ* und *qnōmâ* auseinandergehalten, vor allem durch das Aktiv bei *ḥaylâ* und das Passiv bei *qnōmâ*, aber ebenso klar setzt das von einem *qnōmâ* gestoßene *qnōmâ* eine Verbindung mit *ḥaylâ* voraus. In dieser Verbindung erscheint im folgenden Satz des Bardaisan, den Ephräm in Pr. Ref. II 224, 2ff.

zitiert ohne ihn abzulehnen, *ḥaylâ* als eine Eigenschaft des *qnômâ*, in den Worten: *kul medem d-ītaw, ḥaylâ d-nafšeh it leh w-gawnâ d-nafšeh w-eskēmâ d-nafšeh w-šarkâ lam d-medem d-it leh* d.h. »alles was existiert, hat eigne *ḥaylâ*, eigne Farbe (sic!), eigne Gestalt und so (bei) allem, was es hat« Daß wir hier mitten im Stoizismus stehen, dafür sei der Satz aus Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 1, 133 angeführt: »Selbst die Gestalt der Körper und die Raumerfüllung ist nach Ansicht der Stoiker etwas Abgeleitetes (eine Eigenschaft), eine Folge der Spannung (Kraft!), welche die Teile derselben in einer bestimmten Weise auseinanderhält«. Wir wären damit beim Thema: Stoisches bei Ephräm angekommen, wo mir der Verf. in seiner Anm. 4 zu S. 25 vorwirft, ich interessiere mich zu wenig für die ephrämische Erkenntnistheorie. Das werde ich in den Studien zu Ephräms Psychologie, an denen ich gerade arbeite, nachholen Im übrigen möchte ich zu der in der gleichen Anmerkung vorgebrachten Kritik an meiner Übersetzung der Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan nur bemerken: das *etmaššaḥ* für das *etḥaššaḥ* der Hs ist kein Versehen, sondern nach Ausweis meines Handexemplars eine bewußte Korrektur, an der ich nach wie vor festhalte.

Zum Schluß sei anerkannt, daß der Verf. sehr gründlich die zugrunde gelegten Schriften Ephräms durchstudiert und exzerpiert hat. Ich habe nur vermißt, daß er bei der Besprechung des durch den Fall der Stammeltern in der Natur verursachten Bösen nicht auch Hymnus de fide 34 herangezogen hat mit ganz eigentümlichen Anschauungen. Ein letzter genereller Einwand wäre noch folgender. Die Menge der Zitate wirkt oft mehr verwirrend als klärend. Meines Erachtens wäre es besser gewesen, die wichtigsten, zentrale Punkte berührenden Stellen gesondert vorzunehmen, sie selbständig genau zu analysieren und zu interpretieren. So gibt der Verf. zu dem wichtigen Begriff des Sauerteigs des Satans im Menschen nur kurz auf S. 74 meine Übersetzung von CNis 35, 8 mit einem Fehler in einem nicht unwichtigen Punkt. Um zu zeigen, worum es hier geht, kann ich auf meinen Aufsatz verweisen: »Das Bild vom Sauerteig bei Ephräm«, der in der gleichen Nummer des Oriens Christianus miterscheint.

P. Edmund Beck

Stephen Gero, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with particular Attention to the Oriental Sources, Löwen 1973 (CSCO 346). — Ders.: Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with particular Attention to the Oriental Sources, Löwen 1977 (CSCO 384).

Beide Arbeiten (erstere ist die überarbeitete Fassung einer Harvard-Dissertation) behandeln einander ergänzend die mit den Namen Leons III. (717-741) und Konstantinos' V. (741-775) verknüpfte erste Periode des byzantinischen Bilderstreits. Dabei geht es ihrem Verfasser nicht um eine neue Gesamtdarstellung der Geschichte dieser Jahrzehnte, sondern um den Versuch, die bislang weithin im Dunkel offener Fragen und bloßer Vermutungen verborgenen Wurzeln (»motivations and ideology«) kaiserlicher Bilderfeindschaft aufzuspüren. Die Berechtigung für dieses Unternehmen gewinnt Gero auf neuer, weil breiterer Quellenbasis: nach der fast restlosen Vernichtung ikonoklastischen Schrifttums durch die letztlich siegreichen Bilderfreunde und angesichts der seitdem vorherrschenden tendenziösen Behandlung des Ikonoklasmus in der offiziellen byzantinischen Geschichtsschreibung wendet sich der Verfasser (wie schon die Untertitel seiner Arbeiten ankünden) besonders an die dem unmittelbaren Zugriff der Reichskirche entzogene Literatur christlich-orientalischer Provenienz. So findet er dann (nach ausführlicher Einzelanalyse, teilweise im Umfang von Exkursen im Anhang beider Arbeiten) ursprüngliches und von späterer ikonophiler Redaktion freies Material in syrischer, arabischer, armenischer und georgischer Überlieferung, das er den antihäretisch-polemischen Darstellungen eines Nikephoros, Theophanes und anderer entgegenstellt. So kann dann Gero die hinter

diesen Untersuchungen stehende Frage, ob der offizielle kaiserliche Ikonoklasmus fremdbestimmt war oder primär eigener Überzeugung entsprang, abschließend eindeutig in letzterem Sinne beantworten: »in the final analysis, Byzantine iconoclasm, in its first phase, was not Jewish, Muslim, or Anatolian, but was indeed an imperial heresy, born 'in the purple', in the royal palace« (I, S. 131, für Leons Zeit) und: »the study of all the evidence extant for iconoclasm during Constantine's reign reenforces our earlier conclusion ..., that Byzantine iconoclasm in the eighth century ... was emphatically an imperial heresy, so to speak, born and bred in the purple« (II, S. 168).

Den Weg zu diesem doppelten Schluß markieren folgende Einzelergebnisse: Leon III. war nicht (wie es erst spätere Polemik will) »Isaurier«, sondern unter seinem Taufnamen »Konōn« syrischer und damit wohl monophysitischer Herkunft aus dem grenznahen (und zu Leons Jugendzeit arabischen) Mar'aš/Germanikeia; seinen barbarisch klingenden Namen wechselte er wahrscheinlich zugleich mit dem Bekenntnis, als er — nun Chalzedonenser — in byzantinische Dienste trat (I, S. 1-31). Des Kaisers Haltung während der arabischen Belagerung Konstantinopels 717 (I, S. 32-43, 172-189), seine Korrespondenz mit dem Kalifen 'Umar II (ein in unterschiedlicher Gestalt armenisch und lateinisch überlieferter »Brief an 'Umar« ist freilich unecht) (I, S. 44-47, 153-171) und ergänzende Nachrichten in armenischen und georgischen Quellen (I, S. 141-152) erweisen die anti-islamische wie anti-monophysitische reichskirchlich-chalzedonensische Orthodoxie des »Defensor fidei«. Jüdische Einflüsse oder der Bildersturm des Kalifen Yazīd II. (723) veranlaßten Leons Ikonoklasmus ebensowenig (I, S. 59-84, 132-141, 189-209) wie die mit dem Namen des Bischofs Konstantinos von Nikoleia (Gero: »Nacolia«) verknüpften zeitlich früheren bilderfeindlichen Aktionen in Kleinasien (I, S. 85-93). Leon verstand seine Bilderfeindschaft (erkennbar seit 726, in Aktion gesetzt nicht vor 730) vielmehr als eher schlichten, bibelfrommen Gehorsam gegen den göttlichen Willen, namentlich das alttestamentliche Bilderverbot, stützte sich auf das herkömmliche Verständnis des kaiserlichen Amtes in seiner Verantwortung für die Reichskirche und sah sich in biblischer Tradition als »neuen Moses«, »zweiten Salomo« und »Hiskia«, bzw. »Josia redivivus« (I, S 48-58, 94-112, 212-217). Diese hinter Leons Ikonoklasmus erkennbare (im Vergleich zur theologisch tiefer gründenden Position seines Nachfolgers) »archaische Ideologie« findet Gero dann auch in den (in Zitaten des Studiten erhaltenen) ikonoklastischen Iamben, die er somit dieser ältesten Zeit kaiserlicher Bilderfeindschaft zurechnet (I, S. 113-126; in ihrer Datierung unsicher dagegen die anonyme und vielleicht ebenfalls ikonoklastische Dichtung »Eis ton stauron«: I, S. 210-212). Leons Aktionen richteten sich wohl noch nicht zugleich gegen Reliquien und Kult der Heiligen oder gegen das Mönchtum; auch konnten sie sich noch nicht auf eine breitere bilderfeindliche Grundströmung in Klerus und Kirchenvolk der Hauptstadt selbst stützen (zusammenfassend: I, S. 127-131). — Leons Sohn und Nachfolger Konstantinos V (zur Entstehung seiner Beinamen »Koprōnymos« und »Kaballinos«: II, S. 169-178) setzte den Ikonoklasmus seines Vaters aktiv erst in den 50er Jahren des 8. Jahrhunderts fort, unabhängig also von der inzwischen ein Jahrzehnt zurückliegenden Überwindung des von ikonophilen Sympathien getragenen Usurpators Artabasdos (II, S. 9-24). Mit der Erkenntnis, daß Konstantinos' Bilderfeindschaft theologisch tiefer als die Leons gründete, bestätigt Gero die Ergebnisse Früherer: die vom Kaiser selbst verfaßten »Peuseis« zeigen den (ganz im Sinne chalzedonensischer Orthodoxie) christologisch geprägten und auf patristische Zeugnisse gestützten Ikonoklasmus (II, S. 37-52, auch S. 179-181), wie er dann auch den »horos« der bilderfeindlichen Reichssynode von Hiereia 754 bestimmte (II, S. 53-110). Als »missing link« zwischen den ganz unterschiedlichen Positionen beider Kaiser bietet sich Gero das noch ganz im bibelfrommen und zugleich amtsbewußten Geiste der älteren Phase gezeichnete Bild des Ikonoklasmus, den die (bereits unter Konstantinos, aber noch vor 754 entstandene) ikonophile »Nouthesia« bekämpft (II, S 25-36). Die nach Hiereia dem Kaiser noch bleibenden zwei Jahr-

zehnte zeigen diesen in eindrücklicher Weise als durchaus eigenwillige (Gero: »charismatic«: II, S. 168) Persönlichkeit: in seinen auch über den Synodal-»horos« hinausgehenden Aktionen in breitester Front gegen allen Reliquien- und Heiligenkult und — von Gero als nicht ikonoklastisch sondern anti-asketisch begründet erkannt — gegen das Mönchtum als solches (II, S. 111-165; zusammenfassend: S. 166-168).

Gero hat mit seinen auf solider Quellenbasis fußenden Ergebnissen der Erforschung des byzantinischen Ikonoklasmus im 8. Jahrhundert neue Impulse gegeben (und gleichzeitig per exemplum die Bedeutung des Oriens Christianus über seine eigenen Grenzen hinaus belegt). Dabei hat angesichts des bisherigen Forschungsstandes Geros erster Band deutlich das größere Gewicht: die skizzierten Einzelergebnisse (insbesondere zum Problem äußerer Einflüsse auf den Ikonoklasmus Leons III.) beantworten bislang offen gebliebene Fragen und führen vordem nur thesenartig vertretene Meinungen zur Evidenz. So folgt man dann auf der Suche nach den Wurzeln des kaiserlichen Bildersturms Gero auch gern auf dem (oben zitierten) Weg in den Palast. Aber hat man mit dem (wenn auch aus sichereren Quellen gewonnenen) Bild des alles aus sich selbst in Gang setzenden Autokrators wirklich die »prima causa« in ihrer Komplexität gewonnen? Man wird Geros Verdienst nicht schmälern, wenn man auch angesichts seiner die Forschung ein gutes Stück weiterführenden Ergebnisse immer noch jenes zwei Jahrzehnte alte und durch die allgemein gültige Erkenntnis geistesgeschichtlicher Zusammenhänge geprägte Urteil Hans-Georg Becks mitbedenkt, »daß man eine Beeinflussung (Leons) ... nicht schon deswegen ausschließen darf, weil der Kaiser den Islam theologisch bekämpft, die Juden zwangsweise bekehrt und die Paulikianer befehdet habe. In komplexen weltanschaulich-politischen Auseinandersetzungen ist die Trennungslinie nicht immer eine Gerade; die Gegner nähern sich oft gerade da einander an, wo sie keine Angriffsfläche bieten wollen« (Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, S. 299).

Wolfgang Hage

A Chronicle of Emperor Yohannes IV (1872-89). Edited by Bairu Tafla. (= Äthiopistische Forschungen. Bd. 1). Wiesbaden, 1977. Franz Steiner. 199 S., 5 Falt-Tab., DM 88,—.

Innerhalb der äthiopischen Literatur nehmen die Chroniken, teils am Hofe als offizielle Annalen, teils in klösterlichen Kreisen als distanzierte Darstellungen der Geschichte entstanden, einen hervorragenden Platz ein. Kaiser Johannes IV ist weiterhin der Herrscher in der 2. Hälfte des 19. Jhs, dessen rastlosem Bemühen um die Erringung und Bewahrung der Einheit seines Reiches in hohem Maße das Verdienst am Fortbestehen Äthiopiens als unabhängigem Staat inmitten eines kolonialisierten Afrika zuzuschreiben ist Die Bedeutung dieses Kaisers und das Interesse, das er in der Forschung gefunden hat, unterstreichen Studien wie das Buch von Zewde Gabre-Sellassie, Yohannes IV of Ethiopia. A political biography, Oxford, 1975. Mit einer Ge'ez-Chronik über Johannes IV., hrsg. von Bairu Tafla, hat die Reihe Äthiopistische Forschungen einen guten und zugleich richtungsweisenden Anfang gesetzt. Sie setzt damit die Bearbeitung der äthiopischen Chroniken fort, die mit dem großen Aufschwung ab dem letzten Viertel des 19 Jhs (erwähnt seien die Namen von R Basset, J. Perruchon, F. M. Esteves-Pereira, Conzelman, Conti Rossini und Guidi) so vielversprechend begonnen hat, eine Arbeit, die obwohl historisch wie philologisch lohnend, in letzter Zeit doch etwas in den Hintergrund gerückt ist Umso dankbarer sind wir dem Herausgeber Bairu Tafla und dem Herausgeber der Reihe, Ernst Hammerschmidt, daß sie uns jetzt einen in vieler Hinsicht interessanten historischen Text mit einer englischen Übersetzung anbieten.

Es handelt sich um eine der letzten Chroniken, die in Ge'ez geschrieben wurden. Über Johannes IV. und auch schon über Kaiser Theodoros gibt es Darstellungen in dem damals

zur Literatursprache gewordenen Amharischen. Dies mindert freilich nicht das Interesse an der Sprache dieses Textes, der sozusagen am Ende einer vielhundertjährigen Geschichte des Ge'ez als Gelehrten- und Literatursprache steht. Neben dem sprachlichen und literarischen Wert ist die Bedeutung solcher Chroniken als Geschichtsquelle nicht mehr so groß, wie die der mittelalterlichen Chroniken. Stellen diese, neben vereinzelten Reiseberichten, oft unsere einzige Quelle zur Geschichte Äthiopiens im Mittelalter dar, so sind jene des 19 Jds. nur im Zusammenhang mit dem Urkunden- und Aktenmaterial auch Europas zu sehen; demgemäß kommt ihnen in Arbeiten wie der schon erwähnten von Gabre-Sellassie eine geringere Rolle zu. Gleichzeitig aber bleibt festzuhalten, daß wir hier noch echten und unverfälschten Ausdruck der Denkungsart Äthiopiens zur Zeit Johannes IV. vor uns haben.

Zum Inhalt des Textes sei gesagt: Die ganze Regierungszeit Johannes IV. wird nicht in gleichem Maße behandelt. Das erste, geschlossene Hauptstück umfaßt die Zeit bis zur Krönung in Aksum im Januar 1872 (bis S. 143). Ausführlich geschildert werden die Jugend des Dağazmāč Kāśā (des späteren Kaisers Johannes IV.), seine Loslösung von der Gefolgschaft zu Kaiser Theodoros, also seine Zeit als vogelfreier Rebell im »maquis«, seine allmähliche Übernahme des Landes Tigre im Bunde mit Ras Gobazē, dem späteren König und Rivalen Takla Gīyorgīs, das Ende des Kaisers Theodoros, die Auseinandersetzung zwischen Dağazmāč Kāśā und Takla Gīyorgīs, die mit dem Siege Kāśā's endet, und schließlich die Krönung Kāśā's als Johannes IV. in Aksum. Der ausführliche Bericht über die Krönungsfeiern in Aksum (ein Hauptstück der Chronik) bietet manches Wissenswerte über Tradition und Bedeutung der Zeremonien und stellt mit den Listen der anwesenden Würdenträger auch ein historisch interessantes Dokument dar.

Literarisch und historiographisch ist eine solche Chronik eine respektable Leistung äthiopischen Geistes, die durch zwei miteinander verbundene Darstellungstechniken charakterisiert ist: a) die Zitate aus der Hl. Schrift und deren Funktion b) Monologe und Dialoge der handelnden Personen (auch in Briefform).

Die Bibel ist einerseits Interpretament des weltlichen und zeitlichen Geschehens (man erklärt die Ereignisse durch Analogien und Voraussagen der Bibel), andererseits aber handeln und sprechen die Personen wie die Figuren der Bibel und machen so die Geschichte Äthiopiens als eines in der Hl Schrift vorgezeichneten Heilsgeschehens sinnfällig. Somit rückt vor allem die Person des Königs in die Nähe der alttestamentlichen Könige, ja sogar in die Nähe Christi. Dies wird in unserem Text deutlich in dem Bilde des Königs als des Bräutigams Äthiopiens, so wie Christus der Bräutigam der Kirche ist, und auch in der Schilderung des Todes von Johannes IV. auf dem Schlachtfeld, die sich eindeutig an den Karfreitag-Berichten der Evangelien inspiriert.

Die — oft fiktiven — Reden der Hauptfiguren sind ein weiteres Mittel, mit dessen Hilfe der Chronist seine Interpretation des Geschehens in den Text einbauen kann. Sie fallen oft mit Bibelzitaten zusammen, aber es bleibt auf den Monolog des Kaisers Theodoros hinzuweisen, in dem der Chronist dem sonst als Priestermörder und Kirchenschänder hingestellten Kaiser in erstaunlicher Weise als Patrioten und Eiferer für die Einheit und Modernisierung Äthiopiens gerecht wird; eine Auffassung, die auch die moderne Geschichtsschreibung teilt.

Der Bericht über die Regierungsjahre nach der Krönung fällt umfangsmäßig und auch sprachlich wohl etwas ab. Kurz geschildert werden die Feldzüge des Kaisers gegen die Galla von Azabo, sein erfolgreiches Bemühen um die Ordinierung von 4 Bischöfen für Äthiopien, die gemeinsam aus Alexandrien kommen, und schließlich der Märtyrertod 1889 auf dem Schlachtfeld von Metemma im Kampfe gegen die Mahdisten aus dem Sudan

Im Anhang zur eigentlichen Chronik finden sich die Abschriften von 26 Briefen des Kaisers (und eines von seinem Sohn Ras Mangašā), abgesehen von dem Brief Nr. 12, S 175, alle in Amharisch verfaßt. Sie stammen aus der Zeit vom 16 1. 1869 bis zum 18 6 1888 und sind in der Abschrift nicht konsequent chronologisch geordnet. Ein Brief ist an Kaiserin Viktoria von

England gerichtet, die anderen an das äthiopische Kloster in Jerusalem, dessen Abt, oder sind Geleitbriefe für Kuriere nach Jerusalem. Diese Schriftstücke sind sprachlich und historisch von hohem Wert; einige Anmerkungen dazu, die über die Übersetzung und Erschließung durch den Hrsg. hinausgehen s.u.

Den Abschluß bilden einige genealogische Angaben zu Kaiser Johannes IV., die der Hrsg. einerseits abgekürzt, andererseits erheblich erweitert ohne Quellenangabe (u.U. J. Tubiana, Quatre généalogies royales éthiopiennes. In: Cahiers d'études africaines. 2 [1962] 491-508) und ohne Verweis auf den Text auf 5 Falttafeln zu Beginn des Buches bietet; leider sind sie an dieser Stelle auch ausgefaltet nicht neben den Text zum Vergleich zu legen. Auch hätte man sich gewünscht, daß die fiktiven Genealogien bis zu Dawid aufgeführt seien, die doch für das Verständnis der ganzen genealogischen Argumentation über die Thronberechtigung von Johannes IV. von fundamentaler Bedeutung sind. Ferner sind in der Tafel III zwei Blöcke doppelt gesetzt (Tanben-Linie ab Walatta Mika'el = Nachkommen Lebna Dengels über Ya'qob und Fasil). Durch andere Anordnung des Schemas wäre diese Doppelsetzung zu vermeiden gewesen und zugleich die verwandtschaftlichen Verbindungen klarer herausgekommen!

Der Text der Chronik wird im Faksimile geboten, das aufgrund von Photokopien im Besitze eines äthiopischen Parlamentariers gefertigt wurde. Über den Verbleib des Originals, das sich nach Ausweis des Besitzvermerks S. 191, vgl. auch Einleitung S. 20, im Besitze der Nachkommen Kaisers Johannes IV. befand, ist nichts bekannt. Die Kopien sind, wie der Hrsg. in der Einleitung zugibt, recht schlecht, Fol. 132^{v} oder 134^{r} gerade an der Grenze des Leserlichen. Dazu kommen Buchstabenauslassungen (eine «crux« äthiopischer Hss.), Dittographien und andere Fehler im Text. Zumindest an solchen Stellen hätte der Hrsg. in Fußnoten die richtige Lesart geben sollen. Auch die Anm. Nr. 272 zu Fol. 149^{r}, wo links unten der Rand weggebrochen ist: »several important words in this text have letters missing, but it is not difficult to guess their correct forms«, sollte nicht in einer wissenschaftlichen Edition stehen. Eine Zeilenzählung am Rande des Faksimiles wäre eine gute Hilfe.

In der Einleitung (S. 15-21) bespricht der Hrsg. und Übersetzer, dessen Leistung wegen seiner Behinderung durch Blindheit umso größer zu veranschlagen ist, die Chroniken über Johannes IV., die bisher bekannt sind. Zwei knappe Texte sind bisher ediert: M. Chaîne, Histoire du règne de Iohannes IV Roi d'Éthiopie (1868-1889), in: Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne 21 (1913) 178-191; L. Ricci, Una cronaca breve in amarico sul regno di Yohannes IV, Re d'Étiopia, in Rivista degli studi orientali 22 (1947) 47-59. Über vier Texte, die bisher nur in Hss. vorliegen, referiert der Hrsg. kurz und beschreibt dann den vorliegenden Text, den er aus inhaltlichen und sprachlichen Gründen als verwandt mit einer in der Kirche Dabra Berhān Sellāsē in Adua befindlichen Chronik erweist. Schon in der Einleitung ist zu sehen, was die Leistung des Hrsg. auszeichnet: seine intime Kenntnis der schriftlichen und mündlichen Tradition der äthiopischen Geschichte, seine Vertrautheit mit geographischen Gegebenheiten und, nicht zuletzt, seine persönliche Bekanntschaft mit Persönlichkeiten, die, kurz nach dem Tode von Johannes IV. geboren, zu mündlichen Gewährsmännern der historischen Überlieferung werden. Wenn B.T. in seinen Anm. schreibt »PN told me ...« (S. 19, 83 u.ö.) wird man sofort an das »ḥaddaṯanā« der muslimischen Traditionswissenschaft und Historiographie denken, wie auch seine Gewährsmänner dann der Klasse der »tābi'ūn« zuzurechnen wären. Hier hat B T. uns etwas geboten, was ein europäischer Bearbeiter nicht so leicht zu geben imstande wäre: Seine Anm. sind eine Bereicherung unserer Kenntnis der Zeit Johannes IV. und ihnen kommt Quellencharakter zu.

Die nun folgenden Anmerkungen zu Text, Übersetzung und Kommentar wollen das Bild von der Leistung des Hrsg. nicht trüben — die Erstbearbeitung eines solchen Textes ist immer eine undankbare Aufgabe — sie wollen nur einen bescheidenen Beitrag zum besseren Verständnis und zur weiteren Erschließung der Chronik liefern. Allerdings muß angemerkt werden,

daß die Übersetzung doch einige Ungenauigkeiten, größere Freiheiten als notwendig und auch krasse Fehler enthält. Dies beginnt bei der Umrechnung der Daten, deren einige berichtigt werden müssen; so z.B. Anm. 178: 7. Juli 1871; Anm. 192: 12. Oktober 1871; Anm. 260: 10. März 1889 (Todestag von Kaiser Johannes!); die Daten der Briefe sind nicht umgerechnet worden.

Weiterhin fallen einige Fehlübersetzungen auf wie: »Ḫēr, ḫērān« ist nicht von der Wurzel »ḫry« abzuleiten, wie die engl. Übers. »chosen« denken lassen könnte, sondern mit »fromm, hervorragend« wiederzugeben.

Die Wendung »kwellō amīra« wird unverständlicherweise wiedergegeben: »we all know« (S. 47, 6); »knowing everything« (S. 49, 11); »all these who know« (S. 107, 1); »knowledgeable« (S. 125, 1-2). Es ist jeweils zu übersetzen »an jedem Tag, zu jeder Zeit« bzw. S. 49, 11 »an jedem ersten Tage (des Monats oder Jahres)«; vgl. Dillmann, Lexicon, Sp. 731.

Allgemein ist zum Ge'ez der Chronik zu bemerken, daß in der Syntax die häufige Isolierung des Subjekts an der Spitze längerer Perioden (meist vor Konjunktionalsätzen mit »kama«, bzw. »sōba«) auffällt. Daß Tigriña wahrscheinlich die Muttersprache des Verfassers war, läßt sich an wenigen Formen wie »kāl'āy« = »zweiter« (Fol. 111va, 9) und mekkūt = »kastriert« (nur vom Ziegenbock gebraucht) (Fol. 114va, 9f.; vom Hrsg. nicht übersetzt!) ablesen.

Auch für das Lexikon liefert der Text einige interessante Belege:

— »astawādada« = laden (Pistole, Gewehr etc.). Fol. 113^{rb}, 13f und 122va, 15f. Vgl. Dillmann, Lexicon Sp. 935: »immittere, apte inserere«; Grébaut, Suppl. S. 281: »enfoncer, faire pénétrer«. Diese Bedeutung ist als die spezifischere dem »arranger (une machination)«, Grébaut, s.v. vorzuziehen.

— »ragīz« = Speer, Lanze (Fol. 113^{rb}, 27). Form bei Dillmann und Grébaut nicht belegt; zu »ragaza« durchbohren zu setzen.

— »kattara« = »aufhalten, Einhalt gebieten« (Fol. 120ra, 25). Dillmann wollte es zu »qattara« ziehen; vgl. aber Makonnen Argaw, Lexique guèze-amharique, Paris, 1974, Nr. 510 S. 120: »séparer, faire une clôture«.

»manaṣṣar« = Fernrohr (Fol. 129va, 26). Ein Neologismus wohl nach dem Muster des Arab. »minẓar, munaẓẓir«. Auch im Amhar., vgl. Cronaca dell'imperatore Teodoro II, ed. L. Fusella, Roma, 1959, S. 42, 15: »manaṭṭar«.

»negert« als fem. zu »negūr« (Fol. 138^{vb}, 18): so wie es *gesagt* ist bei den Propheten... Vgl. Grébaut, Suppl. S. 223, wo nur »negūr« belegt.

Die Liste der Könige von Aksum S. 27f. entspricht der Liste B bei Conti Rossini mit einigen kleinen Abweichungen; S. 29, 11 »Al'ayba« l.: Al'adōbā. — S. 33,17 Matq'e l. Maṭqe'. — S. 35, 8: »behind the house« l.: »um das Haus herum«. — Fol. 112ra, 28f. ያሥተፈሥ l. ያሥተፈሥሕ — Fo 112^{rb}, 4: ወአፋዮ l. ወአመፋዮ — Streiche Anm. 27; l.: Joh. 3, 35! — S. 37, 1: »being surprised...« l.: »als seiner Familie die Sache zu schwierig/gefährlich wurde...« — S. 37,7: »in the river« l.: »am anderen Ufer des Flusses«. — Zu Anm. 33: Das Zitat aus der Alexius-Legende in der Ausg. des CSCO S. 64,1-2. — S. 39, 16ff.: »he repaired weapons« ... l.: »bereitete er vor (den Gebrauch) von Waffen und die ganze Kunst von Pistole und Gewehr, diese jeweils ordnungsgemäß schließend, öffnend und ladend« (d.h. er übte sich, sie richtig zu öffnen...). — Fol. 114^{rb}, 11: l.: ወአቀምዎ 14, l.: አሌአለከ 15. l.: አምላኪየ — Fol. 117ra, 5. l.: ዘይሰመይ — Fol. 119ra, 25. l.: ምስሌሁ; Dittogr. Zeile 16 und 119^{rb}, 9. — S. 65, 14: »At the time the chiefs...« l.: »Der Grund aber, weshalb die Führer von Tigre an dieser Seuche starben, ist (folgender): Als sie ...«. Diesem Einführungssatz zur ganzen Geschichte entspricht der Abschlußsatz Fol. 120^{rb}, 12ff. = 67,14 der ebenfalls vom Übers. nicht korrekt wiedergegeben; es ist zu übersetzen: »Und in derartigem Handeln lag die Ursache für die Krankheit, die sie umbrachte«. — S. 71,1 nach »believer« erg.: »der du über weniges getreu gewesen bist...« (Vgl. Matth. 25.21!).

S. 77,4ff.: »loading their guns ...« l.: »auf Elefanten reitend, ihre Gewehre, Pistolen und alles Kriegsgerät bereit vor sich«. S. 91,8ff. und Anm. 130: »Taskār« l.: »Tazkār«; die in der Anm. angesprochene Schwierigkeit läßt sich umgehen, wenn man die ganze Rede als lange, vielleicht nicht immer grammatisch einwandfreie, Ge'ez-Periode auffaßt (mit dem ersten »kama« in doppelter Funktion), der ähnliche amharische Satzmodelle zugrundeliegen. Ich übersetze: »Denn bevor ich nach Athiopien kam, erzählte man mir Gutes von dir, daß/*wie* (äth.: kama) du getan hast für jene verstorbenen Metropoliten A.Q. und A.S., deine Väter, so glaube ich fest, daß du auch für mich, wenn mich Ähnliches wie sie trifft, mein Gedenkfest jedes Jahr feiern wirst« — S. 93,14: »Its height and width« l.: »Länge und Höhe der Wölbung«. — Für »Ḥamalmīl« (Fol. 126^{vb}, 6 und Fol. 138va, 4) = »purple« habe ich keinen Beleg; sonst heißt es »grün« oder »goldglänzend«. — S. 97,14: »being annointed« l.: »*ohne* gesalbt zu sein...«. — Fol. 131^{rb}, 8: füge ein nach »bātī« »yetqātalu« o.ä.; dies schon, um den Sinn zu erhalten, denn der König will hier eine Rechtfertigung für den Kampf am Festtag geben; übers. also S.111, 13ff.: »es geziemt sich für Könige, an diesem Tage zu kämpfen, denn an diesem Tage ...«. — S. 115,1: »escape, for the routes were blocked ...«. l.: »nicht entkommen, denn sie wurden, jeder auf seinem Wege, aufgegriffen ...«. — Fol. 132va, 12f. l.: **አባለ ፡ ነፍስቱ ፡** Übers. S. 117,6 wörtl.: »Geschlechtsteil«. Man erwartet hier eigentlich » **ዕልገት** «; vgl. Dillmann, Lexicon, Sp. 955 und Chron. Johannes I., ed. Guidi, Text, S. 22,7; 26,24 u.ö. — S. 117,10 u. Anm. 194: l.: **ሰጋሪሆሙ ፡** übers.: »... ihr Schritt/Läufer ist...« Vgl. Grébaut, Suppl. S. 137. — S. 121,3f. »he escaped...« l: er entkam für dieses Mal, bis daß seine Zeit gekommen war. Als aber das Maß seines Unrechts voll war, ...«. S. 127,6 erg.: »und Maṭqe' 10 ...«. — S. 137,-3: »round the church«. Es ist schwierig, die Opposition »Bēta Maqdas« zu »Bēta Krestiyān« korrekt zu übersetzen; doch hier ist wohl der Umgang um das Heiligtum in der Kirche, in der sich der Altar befindet gemeint; so heißt es ja S. 139,1 »sie verließen die Kirche«; vgl. dazu E. Haberland, Studien zum äth. Königtum, S. 98ff.; S. Euringer, Die Geschichte von Nârgâ, in ZSem 10 (1935) 118. — S. 143,-2: »bravery« l: »ein Geringes«. — S. 147,17: »royal law« l.: »nach christlichem Gesetz«; gemeint ist die kirchliche Trauung im Gegensatz zu der in Äthiopien üblichen Zivilehe.

Abschließend noch einige Bemerkungen zu den amharischen Briefen. Schriftstücke von Kaiser Johannes IV sind schon veröffentlicht worden:

I Guidi, Documenti amariñña, in: *RRAL.* 1891 (ein Brief an König Umberto von Italien und ein Brief an den italienischen Konsul); E. Ullendorff und A. Demoz, Two letters from the emperor Yohannes of Ethiopia to Queen Victoria and Lord Granville, in: *BSOAS* 35 (1972) 135-42 (4 Faks.-Taf.).

Allgemein gilt für die Schwierigkeit und den teilweise chaotischen Zustand des sich eben erst zur Schriftsprache formenden Amharischen, daß solche Dokumente, auch wenn sie von einer korrekten Übersetzung begleitet werden, erst mit einem ausführlichen philologischen Kommentar für die Forschung nutzbar sind. Diese Arbeit sollte allerdings nicht an den Abschriften, die hier vorliegen, sondern für die Briefe an das äthiopische Kloster in Jerusalem an den dort noch vorhandenen Originalen geleistet werden (Vgl. Z. Gabre-Sellassie, Yohannes IV., S. 251 und S 307, Nr. vii; er gibt 20 Briefe an, die wohl mit den hier vorliegenden Texten identisch sind E Littmann hat lediglich das Verzeichnis von zwei Briefen gesehen; vgl. *ZA* 17 (1902) 122; E Cerulli in seiner Geschichte des äth. Klosters in Jerusalem erwähnt diese Dokumente nicht.)

Zu dem ersten Brief an Königin Viktoria vgl. Z. Gabre-Sellassie, Yohannes IV., S. 182, Anm 4, und S. 188, Anm. 2, mit weiteren Hinweisen auf frühere Veröffentlichungen. Zum Text: Fol 143ra, 21, l.: **ከጸፍኩልዎ ፡** — 22, l.: **እንደምንድነዎ** (?). — Fol. 143^{rb}, 15, l.: **ግንዘቤን ፡**[1] —

[1] S. 159, streiche Anm 262. Das Wort »Grieche« (amhar: Grīk) ist hier allgemein im Sinne

S. 159,16 : »But they packed ...«, l. : »Sogar Kanonen und Gewehre, die Kugeln und das Pulver — sie sollen es mir zurücklassen — (und) ihre Habe zusammenpackend sind sie abgezogen = Sogar K. und G., K. und P., die sie mir zurücklassen sollten, packten sie mit ihrer Habe zusammen und ...«. — S. 161,6 »turks« l. : »Mahdisten«. — S. 161,15 »Furthermore ...« l. : Sie haben begonnen mit den Türken zusammen das Land, das diesen (einmal) gehörte, bis zu den Salzminen wegzunehmen, in dem sie es ausspionieren und Soldaten schicken.

Dem mit (?) versehenen »epistle« S. 161,-3 entspricht amhar. »meḥratu«; ich übersetze : »Gnadenerweis«; die Briefe sind fast immer mit Geldgeschenken geschickt worden. Da S. 161,-4 »I have been writing ...« zu übersetzen ist »ich will nun schreiben«, bezieht sich der Absatz auf die nun folgenden Briefe!

S. 163,10 : »algā« sollte übers. sein : »Thron« o.ä. — Daß Kaiser Johannes (S. 163,8) seinen Taufnamen bekannt gibt, ist allerdings für einen Äthiopier eine wichtige und ernste Sache; dieser Name wird gern aus Furcht vor Verzauberung geheim gehalten; vgl. S. Euringer, Die Geschichte von Nârgâ, ZSem 10 (1935) 115. Fol. 145^{rb}, 13 l. : **የላካችኋቸው** statt : **የላካችኋቸሁ ፡** — S. 171,2 und Anm. 269 : Gemeint ist mit »Negūś Walda Gīyorgīs« König Georg I. von Griechenland, den Johannes IV. in seiner Korrespondenz so bezeichnet (Vgl. Gabre-Selassie, Yohannes IV., S. 279). Der erwähnte Brief an ihn, in dem er ihn zum Protektor des Klosters in Jerusalem bestellt, könnte wohl an Konsul Mitzakis bei seiner 2. Mission 1881 in Äthiopien übergeben worden sein. Sprachlich interessant ist die Form »**ወኾል ፡**« (Fol. 146ra, 4) für »**ወኪል ፡**« (aus arab. »وكيل«). Für die Palatalisierung des »k« vor hellen Vokalen bietet der Text Fol. 143ra, 21 ein weiteres Beispiel : »**ሕንደቼ**« für »**ሕንደኬ**« = Indien. Andererseits wird Fol. 148ra, 4 »**ወኪል ፡**« geschrieben. Zur Palatalisierung von »k« im Amharischen vergl. M. Cohen, Nouvelles études d'éthiopien méridional, S. 36

Damit sind gewiß nicht alle Schwierigkeiten und Unklarheiten dieser Texte angesprochen, doch dies würde zweifellos den Rahmen einer Rezension sprengen.

Es bleibt nur noch festzuhalten, daß sich der Hrsg. und Bearbeiter, Bairu Tafla und der Hrsg. der Reihe, E. Hammerschmidt, mit der Herausgabe dieses wichtigen Textes um die äthiopistischen Studien verdient gemacht haben. Für ihre weitere Forschung und insbesondere für die Arbeit an dem angekündigten Buche »Ethiopia and Germany from 1871 to 1936 (= Äthiopistische Forschungen. Bd. 5)« möge ihnen ebenfalls guter Erfolg beschieden sein

Manfred Kropp

Ekkehard Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, Band II; Band III : Untersuchungen zu den Psalmenkatenen, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1977-1978, XXXIII + 398 S.; X + 293 S. (= Patristische Texte und Studien, 16; 20), DM 142,—; DM 98.—.

Repertorium der griechischen christlichen Papyri, I : Biblische Papyri. Altes Testament, Neues Testament, Varia, Apokryphen. Im Namen der Patristischen Arbeitsstelle Münster hrsg. v. Kurt Aland, 1976, XIV + 473 S. (= Patristische Texte und Studien, 18), DM 158.—.

---

von »Europäer« gebraucht. Vgl. dazu den Sprachgebrauch des Ge'ez-Textes Fol. 123^{rb}, 17f »**ጽርዕ ፡ ዘውእቶሙ ፡ ነገደ ፡ ኤውሮጳ ፡**«. Dies in der Übers S. 79,-6 ungenau wiedergegeben; zu übersetzen : »... Die Griechen, das sind (= d.h.) das Volk von Europa/die Europäer«. Vgl dazu auch M. Cohen, Traité de langue amharique, S. 71; die Bedeutungen von »Grik« und »Ser'« wären in den betreffenden Lexika nachzutragen.

Aurelio de Santos Otero, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, Band I, 1978, XL + 227 S., 2 Tafeln (= Patristische Texte und Studien, 20), DM 108.—.

Wolfgang A. Bienert, *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert*, 1978, XI + 251 S. (= Patristische Texte und Studien, 21).

Mit den Bänden 16 und 19 aus der Reihe Patristische Texte und Studien (PTS) schliesst E. Mühlenberg seine Ausgabe *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung* ab. Der erste Band (PTS 15), der die Fragmente des Apollinarios von Laodikeia zu Psalm 1 bis 150 und des Didymos des Blinden zu Psalm 1 bis 50 umfasste, wurde bereits in OrChr 60 (1976) 209-210 angezeigt. Band II (PTS 16) enthält ausser einer Einleitung den Text der Didymos-Fragmente zu Psalm 51 bis 150 und zwei, auf beide Bände sich beziehende Register: ein Bibelstellen- und ein griechisches Sachregister. Grundlage des Textes ist die sog. palästinensische Katene, die einzige Originalkatene (eine Katene, deren Texte direkt aus den alten Psalmenkommentaren entnommen sind), in die die Texte von Apollinarios und von Didymos aufgenommen sind. Für die Überlieferung der Didymos-Fragmente zu Ps. 51-76 ist man auf die die Originalkatenen in Ekloge- und Paraphrasenform darbietenden sekundären Katenen angewiesen, da die Hs. Turin, Bibl. nat 300 aus dem 10. Jh. (= T), deren Redaktor direkt aus den alten Kommentaren schöpfte, bei einem Brand 1904 sehr stark beschädigt wurde. Für Ps. 77-150 gibt es dann wieder die ursprüngliche Form der palästinensischen Katene in direkter Tradition, verteilt über drei Hss.: Vindob. theol. gr. 59 (= O, saec. XIII), Ambros. F 126 sup. (= S, saec. XIII), Patmensis monasterii S. Ioannis 215 (= U, saec. XII-XIII), während auch sekundäre Katenen nicht fehlen. Zählte Mühlenberg für Apollinarios im ersten Bande bis zu 314 Fragmente, für Didymos kommt er im zweiten Bande bis auf 1292 Texte. — In PTS 16 ist auf S. XVII, Z. 8 von unten die Chiffre b) weggefallen; auf S. 279 ist in Fragm. 1088 statt ἐπιβλέπειν πάσας τὰς ἐντολάς σου zu lesen: ἐπιβλέπειν ἐπὶ πάσας τὰς ἐντολάς σου. Zum Fragm. 1087 (zu Ps. 118,3) auf S. 279: aus dem App. ist nicht ersichtlich, dass zuerst (Z. 1-2) noch Ps. 118,2 herangezogen wird. In diesem Zusammenhang muss gesagt werden, dass die zitierten Bibelverse, für einen Kommentar natürlich das Gerüst, nur mittels Grossbuchstabe am Anfang des Zitates erkennbar sind, was das Lesen nicht gerade erleichert. Man muss also immer den griechischen Psalter zur Hand haben, es sei denn, man kenne ihn auswendig.

Unentbehrlich sind weiter noch andere Bücher, denn die Katenenforschung hat seit dem Erscheinen des *Catenarum graecarum catalogus* von G. Karo und H. Lietzmann (1902) und seit dem berühmten Artikel *Chaînes exégétiques grecques* von R. Devreesse in Dict. de la Bible, Suppl. I (1928) nicht stillgestanden. Vor allem sei auf die Riesenarbeit des 1976 verstorbenen M. Richard hingewiesen, dessen Vorarbeiten von Mühlenberg benutzt werden konnten. Eine vollständige Ausgabe der palästinensischen Katene zu Ps. 118 besorgte M. Harl (unter Mitwirkung von G. Dorival): *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)*, S.C. 189-190, Paris 1972, während kurz vorher R. Devreese noch sein Buch *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes* (Studi e Testi 264, Città del Vaticano 1970) vorgelegt hatte. Zu beiden letztgenannten Veröffentlichungen konnte Mühlenberg dann auch Stellung nehmen: in PTS 16 bietet er auf S. XXIV-XXVIII eine Liste von Abweichungen von Devreesse, auf S. XXIX einige Abweichungen von Harl. — Über interne Kriterien, die Zuweisung an Didymos ermöglichen, ist Mühlenberg leider sehr kurz (PTS 16, S. XXIII).

PTS 19, der dritte Band, enthält mehr als nur die allgemeine Einleitung zur Edition der Appollinarios- und Didymos-Fragmente. Mühlenberg hat auch andere, für die palästinensische

Katene in Betracht kommenden Autoren mit in seine Untersuchungen einbezogen, wie Origenes, Eusebios von Kaisareia, Athanasios, Euagrios, Kyrillos von Alexandreia und Hesychios von Jerusalem, alle Autoren, deren Psalmenkommentare wie die des Apollinarios und des Didymos, nur noch in den Katenen greifbar sind. Allerdings ist aus dem Fund zu Tura ein Psalmenkommentar des Didymos bekannt. Von anderen vom Katenenredaktor benutzten Quellen liegt auch eine direkte Überlieferung vor: von Theodoretos von Kyrrhos ein Psalmenkommentar, von Basileios von Kaisareia Homilien, von Eusebios ein Teil seines Kommentars, von Asterios Homilien, von Joannes Chrysostomos Homilien, usw. Mühlenberg legt die Resultate seiner Untersuchungen über die verschiedenen Katenentypen, ihre Quellen, ihre Grundlagen, über Edition und Aufbau der palästinensischen Katene vor allem in der Form von Tabellen vor. Er hat die Pss. 5, 26, 37, 50, 61, 87, 91 und 103 von allen Katenentypen analysiert; auf S. 57-102 gibt er die Indizes zu den Pss. 37, 87 und 5 (dort die aufgenommenen Katenentypen in anderer Reihenfolge als in dem diese Indizes erklärenden Kap. I). Die Tabellen auf S. 131-284 veranschaulichen den Aufbau der palästinensischen Katene; nur für Ps. 51-76 können wegen des Zustandes von T keine Indizes mehr angelegt werden; auch Ps. 118 wurde nicht verzettelt, da M. Harl in SC 190 schon Indizes zu diesem Psalm bietet. Für jeden Psalmvers gibt Mühlenberg die Lemmata, Inc. und Expl. des patristischen Fragmentes und Bestimmung des Autors mit, wenn möglich, genauer Quellenangabe und Fundort.

Hatte M. Richard bes. auf zwei Originalkatenen hingewiesen — die von ihm die palästinensische und die monophysitische Katene genannt wurden —, so postuliert Mühlenberg noch fünf weitere Grundtypen oder Originalkatenen. Es ist unnötig zu sagen, welche Schätze in den Katenen noch enthalten sind (bes. Fragmente des Origenes, des Eusebios, des Kyrillos von Alexandreia).

Mühlenberg gibt zu, dass »das Ziel, den Katalog von G. Karo — H. Lietzmann durch eine vollständige Übersicht der Filiationen zu ersetzen« noch nicht erreicht ist, aber er hat trotzdem mit seinem von der Göttinger Arbeitsstelle der Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften der Bundesrepublik Deutschland angefangenen und vom Institute for Antiquity and Christianity, Claremont Graduate School, als Forschungsprojekt übernommenen Programm, aufbauend auf die Forschungen von M. Richard die Grenzen der Katenenforschung um ein weites vorgeschoben; und dies nicht nur mit der Edition der Fragmente des Apollinarios und des Didymos.

K. Aland, Leiter des Institutes für neutestamentliche Textforschung in Münster und Direktor der Patristischen Arbeitsstelle Münster, hat mit PTS 18 den ersten Band eines überaus willkommenen *Repertoriums der griechischen christlichen Papyri* herausgegeben. Schon seit vielen Jahren beschäftigt er sich mit Handschriftenkunde, insbesondere mit der Papyrologie, und mit der Textüberlieferung des Neuen Testaments. Der erste Band des Repertoriums umfasst die biblischen Papyri. Zuerst werden die »Corpora« (alttestamentliche oder neutestamentliche Papyri, die mehr als ein Buch umfassen) und »Sammelhandschriften« (auch »Mischhandschriften« genannt, weil mit buntgemischten verschiedenen Bestandteilen) in 24 Nummern beschrieben. Dann folgen: Altes Testament mit 153 Nummern in der Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher; Neues Testament mit 88 Nummern nach der herkömmlichen Zählung (siehe Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testamentes* [Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 1], Berlin 1963, und Aland, *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Ergänzungen zur »Kurzgefassten Liste«* [Fortsetzungsliste VII], in Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde, I [ANTT 3], 1969, bes S. 77-81); Varia mit 35 im wesentlichen aus Amuletten und Schreibübungen bestehenden Nummern; und schliesslich die Apokryphen: intertestamentarische Texte, Logien, apokryphe Evangelien, Apostelakten und -briefe, Fragmente der Apokalypsen. Die Beschreibung geschieht nach einem festen Schema · der Angabe von Aufbewahrungsort, Signatur usw. folgt eine möglichst genaue Beschreibung des

Inhalts des betreffenden Papyrus, in der auch Orthographica und Nomina sacra miteingeschlossen sind; dann werden Editionen und die Beschreibung des Papyrus betreffende Literatur angegeben. Zahlreiche Querverweise erleichtern den Gebrauch dieses wichtigen Repertoriums, das vom Herausgeber noch als keineswegs definitiv vorgestellt wird; viel freier Raum ist dem Benutzer für Ergänzungen und Berichtigungen gelassen, da aus drucktechnischen Gründen vom wünschenswerten Loseblattverfahren abgesehen werden musste.

Für das Neue Testament wurde also nicht nach der Reihenfolge der biblischen Bücher verfahren, aber eines der Register (2), mit Inhaltsübersicht des Neuen Testaments, gibt da Aufschluss. Andere Register betreffen: die Nomina sacra (4), Rolle, Kodex, Einzelblatt (5), Datierungen (6), Fundorte (7), Aufbewahrungsorte (8). Für das Register »Konkordanz Rahlfs« (1) ist A. Rahlfs' *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* Ausgangspunkt, aber dieser *Septuagintal 'Baedeker'* (S. Jellicoe) ist seit seinem Erscheinen (»datiert 1914, jedoch erst 1915 vollendet und erschienen«, schreibt Rahlfs im Vorwort zu seiner 1931 erschienenen Ausgabe der *Psalmi cum Odis*) um viele Nummern, und nicht zuletzt wegen Papyrifunden, vermehrt worden. So findet man natürlich viele im Repertorium angegebenen Nummern der sog. Rahlfs-Liste nicht im Verzeichnis von Rahlfs, und die Liste in S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968, Appendix II, S. 362-369 hilft oft nicht weiter, da sie nur die Hss der bisher in den Göttinger und Cambridger Serien bis dahin bereits erschienenen Bände der Septuaginta aufzählt. Eine Fussnote zu diesem Umstand wäre also im Repertorium am Platze gewesen, denn es werden sicher nicht nur Exegeten, sondern auch Papyrologen, Patristiker u.a. vom Repertorium Gebrauch machen. Übrigens bereitet R. Hanhart eine Neubearbeitung von Rahlfs' Verzeichnis vor.

Für die Leser dieser Zeitschrift soll bes. auf das Register Coptica (3), S. 419, hingewiesen werden. Koptisches ist zu finden in 07 = London, British Museum, Inv Nr 10825 (aus Os, Am; griechisch-koptisches Glossar); 0201 = P Vindob K 8706 (aus Ex, Deut, Regn I, Jon, Is, Od, Dan, Luk); 0202 = P Osloensis 1661 (aus Matth); 0203 = Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Pap bil 1 (aus Cant, Threni, Eccl); AT 44 = P Vindob K 9907-9972 (aus Ps); AT 80 = Florenz, Bibliotheca Laurenziana, PSI 759 (aus PS; theologischer Text/Homilie); AT 81 = New York, Metropolitan Museum of Art 14.1.481 (aus Ps; unidentifizierter Text); AT 127 = P Colon theol 2420 (aus Is); AT 129 = P Chester Beatty VII/P Mertens 2/Bibliotheca Laurenziana, PSI 1273 (koptische Glossen in faijumischem Dialekt); NT 2 = Florenz, Museo Archeologico, Inv Nr 7134 (aus Luk); NT 6 = Strassburg, Bibliothèque Nationale et Universitaire, P Copt 379, 381, 382, 384; Teile des 1. Klemens- und des Jakobusbriefes in Achmimisch und Perikopen aus dem Johannesevangelium in Achmimisch); NT 41 = P Vindob K 7541-48 (aus Apg); Var 8 = P Vindob G 29274 (»koptischer Text von zweiter Hand«); Var 24 = Rom, P Lais (Auszüge aus Luk 4; arabischer Text von späterer Hand).

Der zweite Band des Repertoriums wird den literarischen christlichen Papyri gewidmet sein. Danach wird die Katalogisierung der liturgischen und der nichtliterarischen Papyri in Angriff genommen werden.

Im gleichen Jahr wie der erste Band dieses Repertoriums erschien von Joseph van Haelst: *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris 1976. Und in Biblica 56 (1975) 74-93 hat José O'Calaghan eine *Lista de los papiros de los LXX* erscheinen lassen.

A. de Santos Otero ist mit dem schwierigen Problem der Apokryphenforschung eng vertraut. Sein zuerst 1956 erschienenes Buch *Los Evangelios apócrifos* wurde 1975 in dritter Auflage gedruckt; im Jahre 1967 veröffentlichte er die Studie *Das kirchenslavische Evangelium des Thomas* (PTS 6). Mit PTS 20 legt er den ersten Band einer umfassenden Katalogisierung der handschriftlichen Überlieferung der altslavischen Apokryphen vor. Bis jetzt war man für die Bestandsaufnahme der altslavischen neutestamentlichen Apokryphen hauptsächlich auf N. Bonwetsch angewiesen, der zu Harnacks, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebios*, I/2,

Berlin 1893 ([2]1958), S. 886-917 den Abschnitt »Die christliche vornicänische Litteratur (mit Einschluss der jüdisch-hellenistischen und apokalyptischen) in altslavischen Handschriften« beigesteuert hat, in den auch die Apokryphen aufgenommen sind. Bonwetsch stand, wie er S. 886-887 meldet, die *Bibliographische Übersicht der biblisch-apokryphen Litteratur bei den Slaven* von E. Kozak aus dem Jahre 1892 zur Verfügung — de Santos Otero gibt S. xx als Titel *Bibliographische Übersicht der biblisch-apokryphen Literatur bei den Südoststaven* — hat sich aber »über südslavische Kataloge und Schriften etwas zu erfahren« (so Bonwetsch auf S. 887) vergeblich bemüht. Und von A. I. Jacimirskij's Verzeichnis der südslavischen und russischen Apokryphen ist nur der erste Band über die alttestamentlichen Apokryphen erschienen (Petrograd 1921). Mit seinem Repertorium der altslavischen Apokryphen betritt de Santos Otero also ein seit langem vernachlässigtes Gebiet. »Es wird beabsichtigt, das umfangreiche Material zu erfassen, das man generell anhand der slavischen Überlieferung als 'apokryph' betrachten kann. Den grössten Teil davon machen die anerkannten Apokryphen der altchristlichen Literatur aus. Diese Schriften bilden auch den Kern dieser Bestandsaufnahme. Über andere Schriften, die die slavische Tradition als 'apokryph' betrachtet, die sich aber sicher als mittelalterliche Bearbeitungen der alten Apokryphen oder sogar als spätere Originalschöpfungen erweisen, werde ich lediglich die notwendigen Anhaltspunkte zusammenstellen, die für ihre Beurteilung unerlässlich sind«, schreibt de Santos Otero auf S. 37-38. Und das Altslavische umfasst sowohl das Altbulgarische/Altkirchenslavische des 9. und 10. Jh. wie das Kirchenslavische des 11. bis 17./18. Jh., also das Russisch-kirchenslavische/Altrussische, das Serbisch-kirchenslavische/Altserbische, das Mittelbulgarische usw. (S 30). De Santos Otero ist den zahlreichen Hss-Katalogen der grossen und der kleineren Bestände sorgfältig nachgegangen; die slavischen Hss von Madrid, noch nicht katalogisiert, hat er selbst eingehend untersucht. Wichtige Hilfsmittel sind D. Djaparidze, *Mediaeval Slavic Manuscripts. A Bibliography of Printed Catalogues*, Cambridge/Mass. 1957, und vor allem das allerdings nur die »slavisch-russischen« Hss berücksichtigende Verzeichnis von N. F. Bel'čikov, Ju. K. Begunov, N. P Roždestvenskij, *Spravočnik-ukazatel' pečatnych opisanij slavjano-russkich rukopisej*, Moskva-Leningrad 1963. Für das Schiksal kleinerer Hss-Sammlungen in der Sowjetunion und für eine detaillierte Beschreibung sämtlicher Bibliotheken und Archive in Moskau und Leningrad sind unerlässlich: A. I. Rogov, *Svedenija o nebol'šich sobranijach slavjano-russkich rukopisej v SSSR*, Moskva 1962, und P. Kennedy Grimsted, *Archives and Manuscript Repositories in the USSR*, Princeton/New Jersey 1972.

Nur etwa 10% der ca. 800 in diesem ersten Band verzeichneten Textzeugen waren bisher bekannt. Da im slavischen Bereich die Apokryphen oft unter verschiedenen Titeln und fragmentarisch, in Hss verschiedensten Inhalts (in der Regel liturgischer Art) aufgenommen sind, und da andererseits Texte unterschiedlicher Natur mitunter einem und demselben Apokryphontitel zugeordnet werden können, wird das Handschriftenmaterial von de Santos Otero nach den Haupttiteln der einzelnen Apokryphen gegliedert. Bei jedem Apokryphon wird, wenn möglich, von der griechischen Überlieferung berichtet (Editionen, Bibliographie); dann wird immer kurz vom Stand der slavischen Überlieferung gesprochen; es folgen Literaturangaben zum betreffenden Apokryphon und die Liste der Hss. (ohne bestimmtes Ordnungsprinzip).

Dieser erste Band trägt keinen Untertitel. Er umfasst das entsprechende Material des zweiten Bandes von E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* (Tübingen [3]1964), der »Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes« enthält. Folgende Apokryphen haben in de Santos Otero's Verzeichnis Aufnahme gefunden:

Acta Pauli et Theclae mit 40 slavischen Hss; davon 2 Hss herausgegeben;

Acta Petri mit, im Slavischen, zwei verschiedenen Berichten; 30 Hss; davon 5 Hss herausgegeben,

Acta Petri et Pauli mit 35 Hss; davon 3 Hss herausgegeben;

Acta Petri et Andreae mit 3 Hss; davon 2 Hss herausgegeben und 1 Hs aus einem kritischen Apparat bekannt; die slavische Überlieferung ist besonders wichtig, da der griechische Text lückenhaft erhalten ist;

Acta Andreae (et Matthiae), mehrere apokryphe Stücke enthaltend, mit 68 Hss; davon 10 Hss herausgegeben und 2 Hss aus einem kritischen Apparat bekannt;

Acta Thomae mit 64 Hss; davon 8 Hss herausgegeben;

Acta Ioannis mit 146 Hss; davon 6 Hss herausgegeben und andere 2 in Faksimile bekannt;

Acta Philippi mit 28 Hss; davon 3 herausgegeben;

Passio Matthaei mit 25 Hss; davon 4 Hss herausgegeben; der slavische und der lateinische Text scheinen älter als die erhaltene griechische Überlieferung zu sein; der koptische Text ist eine verkürzte Fassung;

Acta Barnabae mit 6 Hss; davon 1 Hs herausgegeben;

Passio Ananiae mit 8 Hss; davon 2 Hss herausgegeben; der griechische Text ist nicht herausgegeben;

Ps.-Clementina mit 21 Hss; davon 9 Hss herausgegeben;

Epistula Pauli ad Laodicenses: das altrussische *Laodikijskoe poslanie* ist aber mit dem altchristlichen, nur in lateinischer Fassung bekannten Apokryphon gleichen Namens nicht identisch, sondern »ein kurzer Traktat philosophisch-humanistischen Charakters aus dem XV.-XVI. Jahrhundert, dessen Autor — Feodor Kuricyn — sich in chiffrierter Weise als Übersetzer des Laodicenerbriefes ausgibt« (S. 147). Eine altslavische Version des altchristlichen Apokryphons konnte bis jetzt nicht ausfindig gemacht werden. De Santos Otero verweist aber auf 2 Hss, die näher untersucht werden sollten: cod. Leningrad, Biblioteka Akademii Nauk SSSR, Nr. 32.1.6 (16. Jh.) und Leningrad, Publičnaja Biblioteka F. 717 (= Codex Nr. 112 [54] des Soloveckij Monastyr', 17. Jh.);

Epistula Abgari mit 48 Hss; davon 4 Hss herausgegeben; auch aus dem *Zbornik Božidara Vokovića*, einem Altdruck aus dem Jahre 1520, bekannt;

Epistula de die dominica mit 65 Hss; davon 13 Hss herausgegeben und 2 Hss aus einem kritischen Apparat bekannt;

Apocalypsis Pauli mit 96 Hss; davon 12 Hss herausgegeben; auch aus dem eben erwähnten Altdruck aus dem Jahre 1520 bekannt;

Apocalypsis deiparae mit 36 Hss; davon 8 Hss herausgegeben;

Somnus deiparae (*Son bogorodicy*), eine nur in ganz späten slavischen Hss auftauchende, wahrscheinlich aus dem Lateinischen stammende apokryphe Erzählung; einige Texte sind herausgegeben;

Apocalypsis Ioannis; die zwei im Slavischen mit dem Namen des Johannes verbundenen Apokryphen eschatologischen Charakters haben grundverschiedenen Inhalt; 57 Hss; davon 14 Hss herausgegeben. Ausserdem gibt es noch das dualistische Werk »Interrogationes/Liber sancti Ioannis«, das nur lateinisch bekannt ist, vermutlich aber aus dem Bulgarischen übersetzt worden ist;

Quaestiones apostolorum (*Voprosy svjatych apostol*), eine in 5 späteren Hss auftauchende kürzere Schrift über das Ende der Welt, die eine Verwandtschaft mit dem koptischen und dem äthiopischen Text des Testamentum domini haben könnte. Ein griechischer Text ist nicht bekannt;

Apocalypsis Petri, griechisch nur fragmentarisch erhalten; bisher wurde nur eine alte äthiopische Version entdeckt. Im slavischen Raum muss die Apocal Petri weit verbreitet gewesen sein, obwohl noch keine einzige Hs bekannt ist. De Santos Otero weist aber auf Moskau, Leninbibliothek, ehem Rumjancevsk. Muzej (F 37), Sammlung T. F. Bol'šakov, cod. Nr. 162, aus dem 17. Jh. hin, in dem die Merkmale einer slavischen Petrusapokalypse gegeben sind.

Die Einleitung von de Santos Otero ist sehr lesenswert, zumal ausführlich auf die slavische Textüberlieferung, auf die Herkunft der slavischen Apokryphen und auf den heutigen Stand der Katalogisierungsarbeit der slavischen Hss eingegangen wird. Auch die Schwierigkeiten hinsichtlich Lokalisierung und Identifizierung werden erwähnt. Ein Register von Namen und Sachen und ein Register von Handschriftensammlungen beschliessen den Band.

Das auf S. XVI und auf S. 27 erwähnte Buch von J. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi* (1925) ist 1970 mit einer Einleitung von D. Angelov und mit einigen Seiten Anmerkungen und Hinzufügungen zu Sofia in photomechanischem Nachdruck erneut erschienen. — Zu Maksim Grek und seinen Werken (S. 13 und S. 56) siehe nun die bedeutsamen Arbeiten von A. I. Ivanov, *Literaturnoe nasledie Maksima Greka. Charakteristika, atribucii, bibliografija*, Leningrad 1969, und von N. V. Sinicyna, *Maksim Grek v Rossii*, Moskau 1977. — Leider fehlen bei Verweisungen auf Hss/Ausgaben Angaben der betreffenden Nummern in der Liste von de Santos Otero; so hätte man auf S. 68 bei der Nr. 2, letzte Zeile, einen Verweis auf die Nr. 65 von S. 169 erwartet; für die Nr. 41 und 42 auf S. 78 siehe die Nr. 3 auf S. 71; und für die Nr. 21 und 22 auf S. 162f. siehe die Nr. 23 auf S. 163. — Einige Druckfehler können in einer zweiten Auflage verbessert werden: auf S. XXXVII ist unter Tschiževskij, Dm. statt Slavische Propuleen zu lesen: Slavische Propyläen; auf S. 29, Anm. 79 statt Judaisme: Judaism; auf S. 42, Anm. 126 statt charakters: characters. Die Form *Minaea* sollte vermieden werden; besser ist minei (slavisch)/*menaia* (griechisch)/*Menäen*. — Im Register ist auf S. 217 nachzutragen: Kuricyn F. mit Verweis auf S. 147.

In einem zweiten Band wird de Santos Otero die altslavischen apokryphen Evangelien, in einem dritten die alttestamentlichen Apokryphen behandeln. Die zwei schönen, dem ersten Bande beigegebenen Tafeln aus einem Codex der Abrahamapokalypse (vgl. N. Bonwetsch in Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* I/2, S. 914), würde man eher im dritten Bande erwarten. Es ist zu wünschen, dass de Santos Otero die ungeheure, durch die Patristische Kommission der Akademien der Wissenschaften in der Bundesrepublik unterstützte Arbeit auf dem dornigen Gebiet der slavischen Apokryphenerforschung bald zu Ende führen kann. Die, zum Teil notgedrungen, vorläufigen Ergebnisse werden der Wissenschaft vom Christlichen Orient sehr zugute kommen. Zum Schluss sei noch auf die auch von de Santos Otero erwähnte Untersuchung von A. E. Naumow, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Kraków 1976 (mit neuerer Literatur über die slavischen Apokryphen) hingewiesen.

Die früheren Studien von Wolfgang A. Bienert zur Theologie- und Kirchengeschichte von Alexandreia sind den Lesern dieser Zeitschrift bekannt. Sein 1972 erschienenes Buch *»Allegoria« und »Anagoge« bei Didymos dem Blinden von Alexandria* (PTS 13) wurde in OrChr 57 (1973) 193f. angezeigt, und über seine Übersetzung der überlieferten Fragmente des Dionysios in der Serie Bibliothek der griechischen Literatur (BGL), Band 2, ebenfalls 1972 erschienen, ist in OrChr 58 (1974) 203f. zu lesen. Nun hat Bienert mit seiner an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn eingereichten Habilitationsschrift *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert* (PTS 21) eine Studie vorgelegt, in der er ausser den Quellen und Zeugnissen besonders die Situation der alexandrinischen Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jh. und Dionysios' Wirken als Bischof (seit 247/248) darlegt.

Von den Werken des Dionysios sind nur Fragmente erhalten. Grundlegend ist noch immer die Sammlung von Ch. L. Feltoe, ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΛΕΙΨΑΝΑ. *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge 1904. Feltoe hat auch eine, von Bienert nur gelegentlich erwähnte, englische Übersetzung geliefert unter dem Titel *St. Dionysius of Alexandria. Letters and Treatises* (Translations of Christian Literature, Ser. I), London 1918. Seit dem Erscheinen von Bienerts Übersetzung in BGL 2 ist das griechische Dossier durch den Codex Vatop. 236, eine Sammelhs mit u.a. einem antiorigenistischen Florileg, um zwei kleine Frag-

mente aus Dionysios' Kommentar zum Ekklesiastes, deren Text Bienert in PTS 21 auf S. 57 abdruckt, erweitert worden (siehe auch schon Bienerts Artikel *Neue Fragmente des Dionysius und des Petrus von Alexandrien aus Cod. Vatop 236*, in Kleronomia 5 (1973) 308-314). Und hinsichtlich des griechischen Fragmentes zu Gen. 2, 8-9 aus den *Quaestiones* des Anastasios Sinaites (Nr. 4.1 in BGL 2, S. 84) gibt Vatop. 236 die endgültige Lösung, indem der Name Dionysios und der Titel des Werkes, dem das Fragment entnommen ist, mit dem Dionysiosfragment explizit erwähnt werden (siehe PTS 21, S. 38). Ausser anderen, bekannten griechischen Fragmenten und einem aus arianischer Überlieferung stammenden, auf S. 64 nach der Ausgabe von D. de Bruyne wiedergegebenen lateinischen Fragment sind auch einige syrische und armenische Texte erhalten, die von Bienert auf S. 64ff. einzeln besprochen werden.

Pitra hat in Analecta sacra IV (1883), S. 169-182; Übersetzung S. 413-422, acht syrische und fünf armenische Fragmente abgedruckt. Das erste syrische Fragment ist mit Sicherheit echt, denn bei Eusebios, Hist. eccl., ist es auch griechisch erhalten. Das zweite und das dritte syrische Fragment (Übersetzung in BGL 2 unter den Nr. 1.6.2 und 1.6.1 auf S. 42) sind sehr wahrscheinlich echt. (Für das zweite Fragment hat Bienert in BGL 2, S. 20 und S. 111, Anm. 75 Zweifel an der Echtheit geäussert.) Das vierte syrische Fragment ist sicher unecht; es stammt aus einem gefälschten Brief über Dionysios Areopagites an Sixtus III. von Rom. Die restlichen vier syrischen Fragmente sind nicht von Dionysios von Alexandreia; sie stammen aus dem fingierten Briefwechsel des Dionysios mit Paulos von Samosata. — Das erste armenische Fragment über Paulos von Samosata ist sicherlich unecht. Das zweite dürfte ebenfalls unecht sein. Die Authentizität der drei übrigen armenischen Fragmente ist fragwürdig; darüber hat sich auch M. van Esbroeck (nicht Esbroek) in AnBoll 91 (1973) 464 geäussert. Ausser den fünf bei Pitra abgedruckten armenischen Fragmenten gibt es drei echte armenische Fragmente aus der Schrift des Timotheos Ailuros gegen die Entscheidung des Konzils von Chalkedon, die erst seit Anfang dieses Jahrhunderts bekannt sind; eine deutsche Übersetzung von P. Jungmann findet sich in BGL 2, S 43-45. Überdies sind Teile eines Briefes des Dionysios über die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung Jesu armenisch im Anhang des erwähnten Werkes des Timotheos Ailuros armenisch erhalten. Über zwei weitere armenische Fragmente aus einer vom Bischof Karapet im Jahre 1911 zu Darašamb bei Djulfa entdeckten Hs aus dem 7. Jh. mit dem Titel *Knik' hawatoy* handelt Bienert auf S. 69f. H. Jordann hat in *Texte und Untersuchungen* 36, 3 (1913), S. 115, Anm. 5 nur Inc. und Expl. dieser beiden Texte erwähnt. Bienert kann feststellen, dass es sich beim ersten Text sehr wahrscheinlich um ein Stück aus dem Brief des Dionysios an Sixtus II. von Rom handelt, aus dem Timotheos Ailuros ein anderes Stück hat (siehe die Nr. 1.7.3 in BGL 2, S. 44f.), während das zweite Fragment im ersten armenischen Fragment bei Pitra eine Parallelüberlieferung hat.

Bienerts Buch ist eine willkommene Ergänzung zu seiner früheren Übersetzung der Fragmente des Dionysios und ist wertvoll für die Theologie- und Kirchengeschichte von Alexandreia im 3. Jh.

Adelbert Davids

Wolfgang Schenkel, Kultmythos und Märtyrerlegende, zur Kontinuität des ägyptischen Denkens, Wiesbaden 1977 (Otto Harrassowitz)/Göttinger Orientforschungen, Veröffentlichungen des Sonderforschungsbereiches Orientalistik an der Georg-August-Universität, IV. Reihe : Ägypten, Band 5.

Vorliegende, interessante Arbeit ist aus der modernen Schule der Göttinger Synkretismusforschung hervorgegangen. Sie trägt deren Vorzüge aber auch Schwächen an sich — Vorzüge in Bezug auf die präzise Darstellung und Durcharbeitung des bereitgestellten Materials und

dessen Verbindung mit oft weit entferntem ähnlicher Art; Schwächen in Bezug auf die für den dieser Schule nicht verpflichteten Leser oft abrupten und überraschenden Schlußfolgerungen. Schenkel behandelt in erster Linie den Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe oder genauer den Horuskult von Edfu und dessen Vorrangstellung (p. 122). Die Seiten 17-120 des mit Titelei und Register 135 Seiten starken Werkes sind der genauen Darstellung und Analyse dieses Horusmythos' gewidmet. Dieser wird so, wie es im Horustempel zu Edfu, Umfassungsmauer, innen, mittleres Register, Tableau 5-12, zu lesen steht, übersetzt. Namen und verschiedene wichtige oder ungewöhnlich übersetzte Worte werden in Umschrift der deutschen Übersetzung beigegeben. Gleichzeitig ist jedem Tableau eine Skizze der bildlichen Darstellung und der Position der einzelnen Zeilen des Hieroglyphentextes beigegeben. Letzterer fehlt leider Doch vermag die vorsichtige Übersetzung einen guten Einblick in die Textstruktur zu geben, zumal schwierige Passagen nicht durch überflüssige Eleganz vertuscht werden. Anschließend wird der Mythos im Dekorationsschema der betreffenden Tempelmauer behandelt, da die Redaktion des Textes offensichtlich auch von den formalen Fragen des vorhandenen Platzes abhängig war. Ein dritter Abschnitt, Episoden und Szenen, behandelt den Aufbau der einzelnen Textteile, ihr Schema: Eine »Exposition« (laut Schenkel) führt die Akteure ein, die schon von der vorhergehenden Episode her bekannt sein können, die »Peripetie« stellt den Kampf gegen die Feinde Re's dar, die »Siegesfeier« bringt die Lösung. Abweichungen und Änderungen können wieder auf den Redaktor hinweisen. Der 4. und 5. Abschnitt gehen schließlich auf den Doppelsieg-Mythos und seine Erweiterung ein. Bei dem Doppelsieg handelt es sich um den eigentlichen Mythos von Edfu, wie er uns gekürzt schon vom Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. im Tempel in Edfu selbst vorliegt, während der umfangreiche, oben genannte Text aus Edfu etwa 100 Jahre jünger ist. Schenkel übersetzt auch diesen gekürzten Text auf pp. 98-100.

Hier vernichtet Horus-Bḥdtj im Auftrage Re's zweimal die Feinde. Auch in Kôm Ombo und Esna weist Schenkel diesen Nubien-Edfu-Komplex nach, wobei die dortigen Lokalgötter dann die Rolle des Gottes Horus in Edfu übernehmen. Jedenfalls ist Re aus Nubien geflohen. Dort im Süden müssen die Feinde geschlagen werden. Schenkel sieht weiter die doppelte Vernichtung der Feinde in enger Verbindung zu der alten ägyptischen Angst, nach dem irdischen Tode im Jenseits den abermaligen Tod zu erleiden, der die endgültige Vernichtung bedeutet, da es danach kein weiteres Jenseits mehr gibt. Dieser Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe (der oberägyptische Horus nimmt diese Gestalt an) ist dann später erweitert worden, um den Horus zum Herren ganz Ägyptens zu machen. Szenen spielen nilabwärts bis zum Delta und im Fajjum. Überall vernichtet Horus die Feinde. Doch immer spielt Nubien im Süden die Hauptrolle. Dabei ergeben sich natürlich mannigfache geographische Schwierigkeiten (pp. 113/114) oder Schwierigkeiten bei der Einarbeitung von Sonderüberlieferungen (etwa des benachbarten 18. oberägyptischen Gaues: p. 115). Auch der Osiris-Mythenkreis wird herangezogen (p. 114). Schenkel gelingt aber eine geographische Ordnung der Episoden (p. 116) Der Redaktor unseres Textes hat in seinem universalen Bestreben auch andere Horuskulte in den Kreis des Horus von Edfu einzubeziehen gesucht, aber viele wichtige Horuskulte auch übergangen (p. 118). Schenkel denkt an Einflüsse der Onurislegende, lehnt aber bei der kulttopographisch bestimmten Ägyptenreise Reminiszenzen an historische Kriegszüge (nach K. Sethe oder H. Kees) in diesem Mythos ab; wenn er auch politische Erfahrungen in der Ausgestaltung des Details zugibt[1]. Wichtig ist die Bemerkung über Sile im Delta und den Löwenkult dort.

[1] Cf. John Gwyn Griffiths: Horusmythe, in Lexikon der Ägyptologie, Vol. III, coll. 54-59. — Schenkel bemängelt auf p. 120[1] dessen Vernachlässigung der Unterschiede zwischen dem Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe und sprachlich wie inhaltlich jüngeren Teilen der Horusmythe.

Schenkel lehnt ihn ab und sieht in dem Bezug des Horus zum Löwen allgemein den Grund für eine spielerische Deutung des Ortsnamens. In Edfu sei der Horus von Sile (T^{3}rw) zwar als Löwenjunges (T^{3} m/n·j rw) vorgestellt. Das begründe aber keinen selbständigen Löwenkult in Sile (p. 110). In der Tat müßte für diesen erst ein selbständiges Zeugnis beigebracht werden.

Der Schlußabschnitt ist betitelt »Die Transformation des Kultmythos in die Märtyrerlegende« und kehrt zu Vorwort und Einleitung zurück. Auch hier wird zunächst noch die Sonderstellung des Horus-Kults von Edfu behandelt (p. 122). Doch wendet Schenkel dann den Blick auch der Märtyrerlegende zu; allerdings nur knapp. Wie er im Vorworte zugibt, hatte ihn nur ein Prüfungskandidat zu der Beschäftigung mit den koptischen Märtyrerlegenden veranlaßt. Sonst hatte Schenkel einen Widerwillen wegen einer durch die koptische Volksfrömmigkeit immer wieder durchschlagenden stupenden Dummheit (p. 7) — ein Urteil, das doch nicht unwidersprochen bleiben darf, denn uns ist gerade die koptische Volksfrömmigkeit immer als besonders interessantes Gebiet erschienen. Darüber hinaus bieten die koptischen Märtyrerlegenden auch literarhistorisch viel Interessantes (dazu später das in Arbeit befindliche Manuskript unserer »Geschichte und Quellenkunde der koptischen Literatur«). Schenkel hängt in seinem Urteile ganz von Theofried Baumeister ab (Martyr invictus, Münster/Westfalen 1972; dazu unsere Rezension in Historische Zeitschrift 227 [1978] 404-405). Er nennt die Einleitung daher auch »Altägyptisches Denken in den Märtyrerlegenden des koptischen Konsenses« und betont das zentrale Interesse der Märtyrerlegende an der Wiederherstellung der Unversehrtheit des Leibes und der Wiedererweckung zum Leben. Daher will Schenkel eine »strukturelle Kompatibilität« des Mythos mit den Märtyrerlegenden herausarbeiten und auch zeigen, daß das mythologische Denken im alten Ägypten sich jetzt von älteren Vorstellungen abwendet und sich auf eine Denkweise hin entwickelt, wie sie in den koptischen Märtyrerlegenden anzutreffen sei (p 15).

Der Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe weist eine große Anzahl von Kultätiologien auf, bei deren Begründung Thot oft eine Rolle spielt. Nach Schenkel ist die Zunahme von Kultätiologien in der Spätzeit aus einem Absicherungsbedürfnis zu erklären in der Zeit faktischer Machtlosigkeit der Ägypter. Er äußert in diesem Zusammenhange recht interessante Gedanken zur Weltbewältigung durch den Ägypter (p. 122). Doch wird man Schenkel nicht folgen können, der in der Kultätiologie kein Relikt aus früherer Zeit, sondern einen erst aus dem Bedürfnis der Spätzeit zu vollster Blüte entwickelten Zweig der Mythologie sieht und die koptischen Märtyrerlegenden als spätesten Ausläufer betrachtet. Zuzugeben ist lediglich die Zunahme der Kultätiologien in der Spätzeit. Hier ist auch das Bedürfnis nach Genauigkeit und Präzision immer weiterer Details in Rechnung zu stellen. Das ist natürlich in der Anfangszeit noch nicht zu verlangen. Auch bei den Martyrien geht es darum, die Geschichte eines Märtyrers, dessen Verbindung mit einem Orte historisch gegeben ist oder dessen Gebeine man hat oder zu haben glaubt, aufzuzeichnen oder zu verfassen. Man kann die Kultätiologien um Horus als interessante Parallele betrachten. Warum aber hier bei diesem ganz natürlichen Bedürfnis eine Verbindung zu den Märtyrerlegenden gegeben sein soll, bleibt unerfindlich. Auch besagt die Abfassung vieler Märtyrerlegenden nach einem bestimmten Schema noch nichts über ihre Wertlosigkeit als historischen Quellen (p. 11). War man darauf angewiesen, ohne weitere Tradition zu erzählen, wie es gewesen sein könnte, stimmt das. Wurde jedoch vorhandene Tradition in ein Schema gepreßt, sind historische Reminiszenzen möglich. Man muß also in jedem Falle die Sachlage prüfen, nie pauschal urteilen.

Schenkel sucht aber noch eine zweite Verbindung. Er geht p. 127 auf die unterschiedliche Bewertung des Todes im Alten Ägypten und bei den christlichen Kopten ein. Auch die andere Staatsauffassung (Pharao = Garant der Ordnung; gegen die Kaiser, die Christen verfolgten und dann das Chalkedonense den Ägyptern aufzwingen wollten) betrachtet Schenkel (p. 128). Er sieht nun weiter die Steigerung der Vernichtung der Feinde im Mythos von der geflügelten

Sonnenscheibe einerseits und andererseits die Steigerung der Leiden des Märtyrers durch immer neue Leidensszenen. Unter Heranziehung des persischen Nationalhelden Qardāg im syrischen Qardāg-Roman erblickt Schenkel hier eine Umkehrung und Adaptation des heidnischen Mythos in der christlichen Legende. Da der Mythos durch das Kultgründungsfest, die »Siegesfeier« fest im Volke verankert war, wurde er so umgekehrt, faktisch christianisiert. Man fühlt sich an den auch von Schenkel erwähnten Siegfried Morenz mit Joseph dem Zimmermann und seinen dortigen Thesen erinnert, zu dem ein so eminenter Koptologe wie Louis Théophile Lefort (1879-1959) in seinem Aufsatz A propos de »l'histoire de Joseph le Charpentier«, in Le Muséon, 66 (1953) 201-233, das Notwendige gesagt hat. Hier ist Schenkel ganz der Göttinger Synkretismusansicht verhaftet, auf die er sich ausdrücklich beruft (p. 130: Ulrich Berner und sein heuristisches Modell).

Damit soll nun keineswegs die Verbindung zum Alten Ägypten geleugnet werden. Gerade wir vertreten sie energisch. Neben manchem volkstümlichen Beiwerk liegt sie aber in erster Linie in den ägyptischen Menschen, in ihrer Art beschlossen. In dem bezeichnenderweise nicht genannten Kapitel über das alte Ägypten unserer »Engellehre der koptischen Kirche«, Wiesbaden 1959, heißt es auf p. 101: »Daneben ist dann natürlich eine gewisse glaubensmäßige Grundhaltung, das Angehen der Probleme etc. altägyptisches Erbe«. Es wäre also zu fragen, welche glaubensmäßige Haltung steht hinter Horusmythos und Märtyrerlegenden und bildet sie vielleicht ähnlich aus, und nicht, wie wird der Horusmythos verändert und umgebogen, um eine koptische Märtyrerlegende daraus zu machen. Insofern ist auch der Untertitel »Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens« eher irreführend.

Hinzuweisen ist noch darauf, daß Schenkel einen direkten Zusammenhang zwischen Thot und Michael ausschließt (pp. 130/131; dazu auch unsere Engellehre ausführlich auf pp. 93-96). Wichtig sind weiter noch die Bemerkungen zu dem Meer als Urgewässer und Chaos (pp 117/118), was an den Teufel im Meere bei den Kopten erinnert[2].

Wir haben also ein interessantes und sorgfältig gearbeitetes Buch vor uns, dessen Lektüre gerade auch dem christlichen Orientalisten anempfohlen werden kann. Er wird in mehrfacher Hinsicht viel daraus lernen. Schenkel ist zu dieser Leistung zu gratulieren. Seine Schlußfolgerungen über die Märtyrerlegenden bieten im Detail viel Wichtiges und Beherzigenswertes, gehören in ihrer Tendenz aber einer religionswissenschaftlichen Schule an, die man eigentlich überwunden glaubte.

Druckfehler: P. 62 muß es in der dritten Zeile des eigentlichen Textes statt »auf« richtig »und« heißen.

P. 113 ist auf Zeile 9 hinter »gut« ein »zu« einzufügen.

C. Detlef G. Müller

Kurt Weitzmann, Spätantike und frühchristliche Buchmalerei (Die großen Handschriften der Welt), 128 S., davon 48 Farbtafeln, 18 Abb. im Text; München 1977: Prestel-Verlag (gleichzeitig erschien die Originalausgabe bei George Braziller, Inc., New York).

---

[2] Cf. dazu C. Detlef G. Müller: Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien, Heidelberg 1968 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1968, 1), pp. 166/167 (selbst wenn das Meer hier mit dem Fajjum identisch wäre [laut de Vis], wäre sachlich das Gleiche ausgesagt: Das Meer, also der dortige See, als Sitz des Teufels und auf keinen Fall das Fajjum als Landschaft).

Der sehr liebevoll ausgestattete Band bietet in der Einführung (S. 7-25) eine Übersicht über die Geschichte der spätantik-frühchristlichen Buchmalerei mit den bekannten und größtenteils akzeptierten Thesen des Verf. s, sehr klar und instruktiv, leicht faßbar, eine geschickt komprimierte Kurzfassung einiger Ergebnisse einer lebenslangen Beschäftigung mit den Problemen der byzantinischen Buchmalerei. Dann folgen zunächst eine sehr sparsam ausgewählte allgemeine Bibliographie und gute Literaturangaben zu den behandelten Handschriften sowie der Nachweis zu den einfarbigen Abbildungen.

Den Hauptteil bilden die Farbtafeln mit durchweg ausgezeichneten Reproduktionen mit begleitendem Text. Es handelt sich um Miniaturen aus folgenden Handschriften: Vergilius Vaticanus (Taf. 1-4), Quedlinburger Itala (Taf. 5), Wagenlenker-Papyrus, London (Taf. 6), Ilias Ambrosiana (Taf. 7-10), Vergilius Romanus (Taf. 11-14), Wiener Dioskurides (Taf. 15-20), Cotton-Genesis (Taf. 21f.), Wiener Genesis (Taf. 23-28), Evangeliar von Rossano (Taf. 29-33), Rabula-Evangeliar (Taf. 34-38), Syrische Bibel in Paris (Taf. 39f.), Evangeliar des hl. Augustinus (Taf. 41f.), Kanon-Tafel, London (Taf. 43), Ashburnham-Pentateuch (Taf. 44-47) und Codex Amiatinus 1 (Taf. 48). Das sind also, abgesehen von den ungern vermißten Fragmenten der Alexandrinischen Weltchronik und dem Fragmentum Sinopense, dem nur eine Erwähnung in der Einführung und eine schwarz-weiße Abb. gewidmet sind, die Werke, die gemeinhin für die Geschichte der spätantik-frühchristlichen Buchmalerei herangezogen werden. Der meist links liegengelassene Codex Arcerianus (Wolfenbüttel) und das Ms. lat. 847 der Wiener Nationalbibliothek sind nicht erwähnt. Zu jeder Hs., aus der Farbtafeln reproduziert werden, sind Angaben über den Aufbewahrungsort, die Katalog-Nr., den Umfang, das Format, den Entstehungsort (wo er gesichert ist) und in Stichworten der Vorbesitz angegeben; zu jeder Tafel schrieb W. einen kurzen schildernden, erklärenden und knapp kunstgeschichtlich orientierenden Text. Für den Kunstfreund eine hervorragende Einführung, ist das Buch auch für den Fachmann ein Leckerbissen.

Freilich wird man dem Verf. nicht in jeder Hinsicht bedenkenlos folgen können. So scheint die Begründung für die Verweisung der Mailänder Ilias nach Ägypten recht schwach: Daß Konstantinopel im 6. Jh. einen weit stärker antikisierenden Stil bewahrt habe (so S. 21), kann man angesichts des Dedikationsbildes des Wiener Dioskurides (Taf. 15) so leichthin nicht behaupten, noch weniger angesichts der mehr als spärlichen Zeugen; und was bei dem Achilles auf Taf. 8 an ägyptischen Zügen wiederaufgegriffen sein soll, bleibt mir unerfindlich. Bedenklicher ist die Behandlung der drei Purpurkodices (S. 21f.). Daß ihr Stil von dem der Autorenbilder des Wiener Dioskurides völlig verschieden ist, ist unbestreitbar. Daß sie aber untereinander und die Wiener Genesis in sich starke Stildifferenzen zeigen, sollte doch erwähnt werden. Und wer sagt uns eigentlich, daß die Autorenbilder des Wiener Dioskurides den Konstantinopler Stil des 6. Jh.s verkörpern? Einmal abgesehen davon, daß dann das Bild der Anicia Juliana offensichtlich nicht die Malweise der Hauptstadt repräsentierte und daß die Handschrift an den Anfang des Jh.s gehört, das nach W.s Ansicht dann wohl keine Fortentwicklung in der Malerei erlebt hat, während es in Plastik, Toreutik, Mosaikkunst usw. einen ungemein lebhaften Formenwandel aufweist, sollte doch die gerade von W. in anderen Zusammenhängen so oft ins Gespräch gebrachte Abhängigkeit von antiken Vorbildern nicht so ganz aus den Augen verloren werden; m.W. ist die bestechende Annahme nicht ganz selten vertreten worden, in den Autoren- und Pharmakologen-Bildern (und einem Teil der Pflanzen- und Vogeldarstellungen) hätten wir recht gute Kopien nach Inventionen der römischen Kaiserzeit vor uns. Was sonst an Argumenten für die Lokalisierung der drei Fragmente nach Syrien beigebracht wird, scheint nicht sehr tragfähig: Der »charakteristische syrische Höcker-Ochse« kommt genauso in der ornamentalen Plastik Kleinasiens vor; die Frage der antiochenischen Liturgie sollte man angesichts des so fragmentarischen Zustandes des Rossano-Kodex lieber aus dem Spiel lassen; überraschend ist das neue Argument, die Pilatus-Miniaturen und die Apostelkommunion in

dieser Handschrift seien »Kopien nach Monumentalkompositionen in einigen Loca sancta in Jerusalem«; in seiner ausführlichen Abhandlung über die Darstellungen der Loca sancta (Dumbarton Oaks Papers 28) steht noch nichts davon; gewiß ist die Apostelkommunion so komponiert, daß man unwillkürlich an die Kopie eines Bildes aus dem Halbzylinder einer Apsis denkt, aber muß die unbedingt in Jerusalem gestanden haben? Und man wird fragen müssen, wo die Pilatus-Szenen, zu denen W. S. 93 noch eine dritte (die Handwaschung) postuliert, sich befunden haben sollen, an welchen locus sanctus W. hier denkt; literarisch fassen läßt sich ein solcher nicht (für das vom Pilger von Bordeaux als Hl. Stätte erwähnte Prätorium fehlen entsprechende Hinweise völlig). Was endlich den Markus des Rossanensis anlangt, so ist die von W. betonte Entfernung von der klassischen Vergangenheit nicht zu bezweifeln, aber, um einmal über den Gartenzaun der Buchmalerei hinauszublicken, ist diese Entfernung z.B. beim Philoxenus-Diptychon oder beim Justinus-Kreuz geringer? Konstantinopel blieb doch wohl nicht durchgängig bei der Antikenkopie stehen, sondern entwickelte eine große Vielfalt künstlerischer Ausdrucksformen, unter denen die der drei Purpurkodices sehr wohl ihren Platz finden könnten. Was m.E. die Wiederaufnahme der syro-palästinensischen These unwahrscheinlich macht, ist die Tatsache, daß nichts von dem, was nachweislich syrisch ist, Stilnähe zu den Purpurkodices zeigt, weder der Rabula-Kodex, der in sich große Stildivergenzen vereint (Taf. 35-38), noch der Par. syr. 341 (Taf. 39f.), der wiederum dem Rabula-Evangeliar recht fern steht, weder das Kästchen von Sancta Sanctorum noch die Silberarbeiten des 6. Jh.s, auch nicht die antiochenischen Mosaiken dieser Epoche usw. Mir scheint das Argument für Konstantinopel, dem Kaiser allein sei der Purpur vorbehalten gewesen, all diesen Spekulationen gegenüber durchschlagender.

Abgesehen von diesen Einwänden, die den Wert des Buches nicht tangieren, sondern lediglich eine andere Wertung einiger Fakten bekunden, zähle ich diesen — ausnahmsweise sogar im Preis erschwinglichen — Band zu den schönsten und wichtigsten Publikationen, die ein über die Fachwelt hinaus wenig bekanntes Gebiet der Kunst einem breiteren Leserkreis lebendig, sachkundig und anregend vor Augen führen.

Klaus Wessel

Dumbarton Oaks Papers 31; XIV/354 S., 2 Tabellen auf Faltblättern, 261 Abb. auf Taf., 4 Farbabb., 5 Abb. im Text; Washington D.C. 1977: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.

Die Vorlage dieses Bandes ist recht ungleichgewichtig. Ein großer Teil der Beiträge wird nur kurz in ihren Intentionen umrissen und gewertet, da entweder keine Einwände erhoben werden oder der Rez. sich zu einer eingehenderen Auseinandersetzung nicht kompetent weiß In zwei Fällen dagegen wird aus methodischen Bedenken ausführlicher kritisch Stellung genommen.

Den Anfang macht der Aufsatz von S. Dagron »Le christianisme dans la ville byzantine« (S. 1-25), unterteilt in die Abschnitte »Fonction de l'édifice chrétien dans la ville« (der notgedrungen wegen der großen archäologischen Lücken nicht sehr befriedigend ausfällt, was der Forschungssituation, nicht dem Verf., zuzuschreiben ist), »Les morts dans la ville«, »L'évêque et le clergé dans la cité et dans la ville« und »Les saints de la cité et les reliques de la ville«. Der interessanteste und das meiste Neue für die Geschichte der byzantinischen Stadt bringende Abschnitt der nützlichen Zusammenstellung ist der zweite, der die Gründe klärt, aus denen heraus das alte römische Verbot, intra muros zu begraben, obsolet wird. Im Ganzen zeigt der Beitrag deutlich, wie unterschiedlich die Entwicklung von der antiken zur byzantinischen Stadt

verlief und daß auch der Anteil des Christentums an diesem Wandlungsprozeß jeweils verschieden und z.T. noch ungeklärt ist.

Anschließend trägt C. Foss in »Late Antique and Byzantine Ankara« (S. 27-87) mit peinlicher Akribie alle Zeugnisse für diese Stadt von der Zeit Diocletians bis zur, zeitlich nicht genau fixierbaren, seldjukischen Eroberung (nach 1073) zusammen, dabei auch die hagiographischen und legendaren Quellen voll ausschöpfend (hier wäre vielleicht ein wenig mehr Kritik an der Tragfähigkeit mancher Quellenaussage gut). Methodisch und in den Ergebnissen ist das eine instruktive Arbeit, die nur deswegen nicht so ganz befriedigen kann, weil infolge der Quellenlage das Bild der Geschichte dieser bedeutenden Stadt nicht allzuviel Farbe bekommt.

Es folgt von B. Baldwin »Malchus of Philadelphia« (S. 89-107), der Versuch, anhand der diesem Historiker zugeschriebenen Fragmente über den Autor, seine Zeitstellung, seine Haltung und Tendenz, seinen Stil usw. ein befriedigendes Bild herzustellen. B. beginnt mit einem Zitat aus der RE »Spezialliteratur über Malchus ist nicht vorhanden«. Nach eingehender Beschätigung mit B s Aufsatz muß der Rez. sein Verständnis für diese Tatsache eingestehen; wer Malchus nun eigentlich war, welche politische und religiöse Haltung ihm eignete, welche stilistischen Mittel außer der von B. herausgearbeiteten Vorliebe für Hapaxlegomena ihm zur Verfügung standen, ja, welche Fragmente nun wirklich von ihm stammen, ist mir nicht restlos klar geworden Das muß nicht an B. liegen, sondern dürfte in der Spärlichkeit der Fragmente begründet sein. Ob die von B. abschließend vorgenommene positive Abgrenzung gegen Eunapios, Priskos, Olympiodoros und Agathias so, wie sie dasteht, berechtigt ist, muß dem Urteil der Philologen überlassen beiben.

Der Beitrag »Double Names on Early Byzantine Lead Seale« (S. 109-121) von J. W. Nesbit klärt in erfreulicher methodischer Schärfe ein nicht allzu häufig auftretendes Problem der Sigillographie. Es handelt sich entweder um das Siegel zweier ein Amt, das des Kommerkarios, gemeinsam verwaltender Funktionäre, oder die beiden Namen bezeichnen ein Vater-Sohn-Verhältnis.

Vom nächsten Aufsatz an, »The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art« (S. 123-174) von H Maguire, beginnt die kunstgeschichtliche Problematik. Diese ausgezeichnete und materialreiche kleine Monographie, m.E. die tiefstgehende und sorgfältigste ikonographische Untersuchung zur byzantinischen Gestik überhaupt, trägt in überaus dankenswerter Breite und Sorgfalt das Bildmaterial zusammen für die verschiedenen Möglichkeiten, Trauer, Kummer usw. in Haltung und Gesten auszudrücken. Sie wird zum Leitfaden für die Deutung entsprechender Darstellungen werden müssen, die M. nicht erfaßt hat.

Danach veröffentlichen R. Cormack und J. W. Hawkins »The Mosaics of St. Sophia at Istanbul : The Rooms Above, the Southwest Vestibule and Ramp« (S. 175-251). Die archäologisch überaus genaue und eingehende Vorlage der baulichen Gegebenheiten und der Mosaikfragmente, die in ihrer strengen Sachlichkeit höchste Anerkennung verdient, ihre vorsichtige und überzeugende Datierung und Deutung erschließen wesentliche neue Denkmäler der Mosaikkunst und helfen bei der Fixierung bestimmter, literarisch überlieferter Teilräume der »Großen Kirche«. Mich hat dieser Beitrag am stärksten von allen beeindruckt.

L. Eleen behandelt anschließend »Acts Illustration in Italy and Byzantium« (S. 253-278), ausgehend vom Cod. lat. 39 und Cod. Chigi A. IV 75 der Bibliotheca Sacra Vaticana und unter Heranziehung von Denkmälern wie der Cappella Palatina in Palermo, des Domes von Monreale, des Par. gr. 102, des Vat. gr. 1613, des Vat. gr. 699, des Cod. 965 der Universitätsbibliothek von Chicago und der Fresken von Dečani neben rein abendländischen Arbeiten wie dem Giustiniani-Codex in Venedig, dem Vercelli-Rotulus u.a.m. Leider ist die Parallelhandschrift zum Vat. gr. 699 im Sinai-Kloster nicht beigezogen, die anscheinend in vieler Hinsicht die ursprüngliche Ikonographie reiner erhalten hat. Zwei Tabellen verzeichnen die den Acta entnommenen Szenen in den herangezogenen Denkmälern und im Malerbuch des Dionysios

von Phurna. Die Materialsammlung ist dankenswert. Einzelbeziehungen der beiden Kodices zu den sporadisch erhaltenen byzantinischen Acta-Illustrationen werden nachgewiesen und damit die Stellung der zum Ausgangspunkt gewählten Handschriften gut und einleuchtend verdeutlicht. Die Untersuchung läßt erahnen, wie intensiv die Acta-Illustration in Byzanz gewesen sein muß.

In ihrem Beitrag »The Translation of Relics Ivory, Trier« (S. 279-304) bemüht sich S. Spain, der vielgequälten Tafel des Trierer Domschatzes ihren Platz in der Geschichte der Elfenbeinskulptur zuzuweisen. Sie deutet den Kaiser auf Herakleios, die Kaiserin mit dem Kreuz vor der Kirche als dessen zweite Gemahlin Marina, die Bischöfe mit dem Reliquiar auf dem Wagen als den Patriarchen Modestos und einen »bishop of the see of Jerusalem or Antioch who wood have joined the imperial procession« (S. 302), den historischen Gehalt der Darstellung als die Rückführung des Hl. Kreuzes nach Jerusalem im Jahre 630, wobei dann das bescheidene Reliquiar, das die Bischöfe halten, als Behältnis der Kreuzreliquie, die Kirche als die Basilika und das, was sonst als Apsis verstanden wird, als die Rotunde der Grabeskirche, das mehrgeschossige Bauwerk im Hintergrund (mit den vielen Zuschauern) als cardo maximus von Jerusalem und der Bau ganz links (mit der Christus-Büste) als das Damaskustor oder das Tetrapylon verstanden werden. Die mit großem Aufwand an Text- und Bildzitaten vorgetragene These hat den unleugbaren Vorteil der Geschlossenheit, aber den gravierenden Nachteil einer teils unscharfen, teils allzu hypothetischen und teils unrichtigen Argumentation. Beginnen wir mit den Hypothesen: Die Verf. betont selbst, daß unsere Quellen nichts von der Teilnahme des Modestos an der Rückführung des Hl. Kreuzes wissen, der Patriarch trat erst in Jerusalem in Aktion, wo er nach Öffnung des Behälters das Kreuz prüft und der Menge zeigt; ist von daher schon nicht sehr wahrscheinlich, daß einer der beiden Bischöfe Modestos sein soll, so ist die Annahme noch weniger wahrscheinlich, daß ein nirgends genannter anderer Bischof sich nicht nur der Rückführung angeschlossen, sondern bei ihr auch gleich noch eine ehrenvolle Aufgabe erhalten habe. So etwas wurde doch organisiert und nicht dem Zufall überlassen; und warum hätten unsere Quellen von beiden Bischöfen geschwiegen? Durch Vergleich mit der Bundeslade im Josua-Rotulus (10. Jh.) deutet die Verf. das recht kleine Reliquiar als das Behältnis der Kreuzreliquie unter Berufung auf Georgios Pisides, der beide miteinander verglichen hatte; daß das Kästchen reichlich klein erscheint, selbst wenn man die Kreuzreliquie als auseinandergelegte Stücke annimmt, zieht die Verf. ernsthaft nicht in Beyracht. Die Form eines kleinen Sarkophages läßt m.E. eher auf ein Reliquiar für die Gebeine eines Heiligen schließen. Die Verf. legt Wert auf einige »iconographical details, heretofore ignored« (S. 283). Als erstes nennt sie die Krone, die sie beschreibt als »a plain diadem with half-roundels suspended from it and, above it, five short, scallop-like projections increasing in size toward the center« Nun sind aber m.E. die »half-roundels suspended from it« Teile der Frisur des Kaisers, vgl. z.B Solidi Tiberios' II. (P. D. Whitting, Münzen von Byzanz, München 1973, Abb. 201 und 203); wenn das, was oberhalb des Diadems zu sehen ist, nicht die Haare meint, so könnte man an Federn denken wie bei Justin II. auf dem Kreuz von St. Peter; für Phokas und Herakleios sind solche Diademe mit Federn nicht bezeugt; wenn Herakleios Federn auf der Krone trägt, fehlt m.W. nie das Kreuz über der Mitte der Stirn. So weist die Krone eher ins späte 6 als ins 7. Jh. (falls eine Federkrone gemeint ist), mit Herakleios' Krone, so weit wir sie aus Münzen kennen, hat sie nichts zu tun. Frau Sp. verweist weiter auf die nur zwei Pendilien an der Kaiserfibel, die erst bei Herakleios Konstantinos und Konstans II. vorkämen, wir finden sie aber bereits bei Tiberios II. (Whitting Abb. 185), also wiederum im späten 6. Jh. Das große Kreuz, das die Kaiserin hält, hat nicht das geringste gemein mit den zierlichen Kreuzeszeptern der Kaiserinnen (vgl. ihre Abb. 7: Justin und Sophia; dazu Whitting Abb. 157: dasselbe Paar, und 193. Photios und Leontia), es ist ein schlichtes Balkenkreuz, wie wir es aus Heiligendarstellungen des 5. Jh.s kennen, für ein Insigne viel zu ungefüge. Weiter legt die Verf großen Wert auf

Herakleios-Münzen, in denen der Kaiser bartlos dargestellt ist (ihre Abb. 26 und 27a und b). Die erste wiederholt einen im 6. Jh. sehr geläufigen, wenig Veränderungen unterzogenen Profiltypus (Whitting Abb. 130, 150, 171 und 185), die andere ist nach M. Restle in die Jahre 610/13 zu setzen (das würde gut zu der Nachricht passen, Herakleios habe sich, als er Kaiser wurde, den Bart »nach kaiserlicher Sitte stutzen« lassen : Cramer, Anecdota gr. par. II, S. 334). Alle Münzen dagegen aus der von der Verf. angenommenen Entstehungszeit der Elfenbeintafel zeigen Herakleios mit sehr großem Vollbart. Schließlich vergleicht die Verf. die Architektur mit der Darstellung der Grabeskirche auf einem Brotstempel in Cleveland (erstaunlicherweise zitiert sie dazu nicht G. Galavaris' grundlegende Arbeit mit guter Abb.); ganz abgesehen von der völlig unsicheren Datierung dieses Stückes zeigt es eine in den Details ganz andere Architektur. Wenn die Tafel schon auf Herakleios und das Hl. Kreuz bezogen werden soll, warum dann nicht auf die Translation der Kreuzreliquie nach Konstantinopel, die nach Theophanes im Jahre 635 stattfand? Dann wäre die Architektur besser zu deuten. Aber die Verf. will die Tafel durch Vergleiche mit justinianischen Schnitzereien als nicht-konstantinopolitanisch erweisen. Angesichts des zeitlichen Abstandes, den sie selbst annimmt, ist das nicht möglich; zudem kennen wir keine herakleiischen Elfenbeinarbeiten und wissen nicht, wie sie in der Hauptstadt ausgesehen haben könnten. Mit den Resten der sog. »Kathedra von Grado«, die K. Weitzmann nach Syrien ins 8. Jh. setzt, hat die Tafel absolut nichts gemein. Was die Verf. sonst an »Syrischem« anführt, ist für Syrien nicht gesichert und zudem stilistisch völlig anders, man vgl. nur z.B. ihre Abb. 21 und 22 mit Abb. 1. So muß der Versuch der neuen Datierung und Deutung als mißlungen gelten.

Im folgenden Beitrag, »Eudokia Makrembolitissa and the Romanos Ivory« (S. 305-325), versucht I. Kalavrezou-Maxeiner die bekannte Elfenbeintafel des Pariser Cabinet des Médailles mit der Krönung eines Kaisers Romanos und einer Kaiserin Eudokia entgegen der herrschenden Ansicht von Romanos II. und seiner ersten Gattin auf Romanos IV. und Eudokia Makrembolitissa umzudatieren. Sie tut es mit einer Reihe von beachtenswerten Argumenten und gelangt zu einer in sich geschlossenen Lösung, die auf den ersten Blick überzeugen könnte. Vor allem besticht natürlich die geschichtlich unvergleichbar höhere Bedeutung der Eudokia Makrembolitissa, der Witwe Konstantins X., Regentin für ihre Söhne und Gattin Romanos' IV., den sie der gefährdeten Lage des Reiches wegen zum Kaiser erhob, im Vergleich zu der im Kindesalter gestorbenen ersten Gemahlin Romanos' II., der illegitimen Tochter des Königs Hugo von der Provence. Aber der Zufall der Erhaltung von Kunstwerken aus Byzanz nimmt selten Rücksicht auf die Bedeutung der dargestellten Persönlichkeiten, und eine solche Umdatierung mit all ihren, von der Verf. selbst aufgezeigten Folgen für die »Romanos-Gruppe« muß hieb- und stichfest sein. Das ist sie m.E. nicht, da die Argumente es nicht durchweg sind. Beginnen wir mit dem Titel BACΛIC für Eudokia: Die Verf. bietet Beispiele aus der Münzprägung (Irene 797-802, Theodora und Zoe 1042, Eudokia Makrembolitissa aus der Zeit ihrer Ehe mit Romanos IV.) und verweist auf das Demetrios-Reliquiar im Moskauer Kreml, das sie, neben Konstantin X., darstellt und als BACIΛIC PΩMEΩN tituliert (Abb. 12) sowie auf die Miniatur des Par. gr. 922 (Abb. 11), wo sie sogar als »große Basilissa« tituliert ist. Der Verf. Schluß aber, »Since all of the woman who used the title basilis(sa) at one point assumed the throne as sole rulers or as regents for sons in their minority, it wood seem that this title was meant to imply a political position at least equal to, and more likely of greater importance than, the title augusta« (S. 310), wird gerade durch das Kreml-Reliquiar und die Pariser Miniatur widerlegt: Wer hätte zu Konstantins X. Lebzeiten die künftige Rolle seiner Gemahlin voraussehen sollen? Außerdem hat Theodora während ihrer Alleinherrschaft 1055/6 auf einer Goldbulle (Dumbarton Oaks Collection) den Titel Augusta gewählt und nicht Basilissa wie 1042. Nehmen wir hinzu, daß Zoe, die wie Eudokia Makrembolitissa durch ihre Heiraten ihre drei Gatten zu Kaisern gemacht hatte, zumindest in ihrer letzten Ehe mit Konstantin IX.

sich ebenfalls Augusta nannte (Votivmosaik in der Hagia Sophia; Miniatur im Sinait. 364; Monomachos-Krone, Budapest; in den beiden letztgenannten Fällen trägt ihre Schwester Theodora, seit 1042 ebenfalls Kaiserin, denselben Titel), so verliert die Wertunterscheidung Basilissa-Augusta jede Wahrscheinlichkeit. Mit Recht hebt die Verf. weiterhin die Einmaligkeit von Siegeln und Münzen des Kaiserpaares heraus, die die drei Söhne Konstantins X. Romanos IV. und Eudokia gleichstellen, aber sie besagen m.E. nur etwas für die besondere dynastische Situation, in die Romanos IV, hineingeheiratet hat, kaum aber, wie die Verf. vermutet (S. 314), daß Romanos eine »at least officially subordinate position« innehatte. Das läßt sich auch nicht durch den Despotes-Titel auf einem Tertarteron-Muster (Fig. 8) beweisen, denn nach ihm sind keine Münzen geprägt worden, was den Schluß nicht unwahrscheinlich macht, daß dies eben wegen des unoffiziellen Titels unterblieb. Man sollte auch, was die Rangfrage anlangt, nicht unterschätzen, daß auf den Siegeln und Münzen bei der Krönung durch Maria Romanos stets zur Rechten der Gottesmutter steht, also auf dem Ehrenplatz, ihm also so bildlich der Vorrang vor Eudokia zuerkannt wird. Unzulässig und teilweise falsch ist auch das Argument: »First, there are no instances in which the wife of a crown prince was portrayed. Secondly, there is no representation which depicts the coronation of the co-emperor without the presence of the senior emperor« (S. 318). Die Verf. hat offenbar das Epithalamion Vat. gr. 1851 übersehen; dort wird die Braut des Mitkaisers gleich mehrfach dargestellt. Und was die Krönung von Mitkaisern anlangt, so war 1. nach dem von Rom überkommenen Brauch die Versendung der Bilder des Neugekrönten selbstverständlich, und kann 2. aus dem Fehlen eines anderen entsprechenden Bildes nicht geschlossen werde, es habe solche Krönungsbilder nicht gegeben; wir kennen Bruchteile eines Promille der Kaiserbilder, die es in Byzanz gegeben haben muß, da können wir nur sagen, was es ausweislich des Erhaltenen gab, nicht aber, was es nicht gab. Sind also die Hauptargumente nicht tragfähig, so gibt es m.E. durchschlagende Gegenargumente: 1. Auf allen Münzprägungen und Siegeln ohne Ausnahme ist Romanos IV., der ja als vormaliger General sicher kein Jüngling mehr war, bärtig, auf der Elfenbeintafel dagegen steht ein Milchgesicht; 2. auf allen Bildzeugnissen trägt Eudokia Makrembolitissa die weibliche Toga mit dem »Thorakion« bezw. den Loros und eine Frauenkrone mit Zacken; die Eudokia der Elfenbeintafel dagegen trägt eine Chlamys und ein Stemma, in der Form des Reifes dem des Gatten völlig gleich, mit aufgesetzten Sternen, nicht in der Dichte der Zacken der Krone der Makrembolitissa, sondern mit solchen Abständen, daß man mit vier solcher fünfzackigen Sterne rechnen muß. An diesen grundlegenden Abweichungen scheitert m.E. die Umdatierung. Man könnte überdies erwägen, ob die Pariser Tafel vielleicht anläßlich der Hochzeit Romanos' II. mit Bertha-Eudokia gearbeitet wurde; eine gute Parallele dazu böte das Elfenbeinkästchen im Palazzo di Venezia in Rom, bei dem der Bezug der Krönungsszene auf die Hochzeit inschriftlich gesichert ist. Leider sind noch zwei Mißgeschicke anzumerken: Die S. 31 zitierte fig. 27 (Krönungsbild aus dem Par. Coisl. 79) fehlt, und die ebd. zitierte Abb. 3 zeigt eine Münze Konstantins X. und Eudokia Makrembolitissas, ihr Revers trägt keine auf Nikephoros III. und Maria bezogene Legende, sondern eindeutig lesbar: ΚΩΝ ΕΥΔΟΚΙΑ ΠΙΣΤΟΙ ΒΑCΙΛΕΙC ΡΩΜΑΙΩΝ. Daß die Romanos-Gruppe keine in sich ganz geschlossene Einheit ist, wie die Verf. darlegt, sollte zu ihrer erneuten Durcharbeitung anregen; mir scheint, daß sie hier richtig gesehen hat.

Die »Notes« bringen als ersten Beitrag von N. Oikonomides »John VII Palaeologus and the Ivory Pyxis at Dumbarton Oaks« (S. 329-337), eine neue, gut fundierte und einleuchtende Deutung der beiden Kaiserfamilien auf Johannes VII. Palaiologos mit seiner Gattin Irene und seinem Sohn Andronikos sowie Manuel II. Palaiologos mit seiner Gattin Helene und seinem Sohn Johannes VIII. Danach zeigt E. A. Zachariadou, »John VII (alias Andronicus) Palaeologus« (S. 339-342), daß Johannes VII. offenbar eine Zeitlang sich Andronikos nannte, ehe er einen Sohn zeugte, der diesen Namen weitertrug. Dann publiziert und kommentiert W. T. Tree-

gold »The Preface of the Bibliotheca of Photius« (S. 343-349) anhand von fol. 1r des Marc. gr. 450 (10. Jh.). Den Abschluß des Bandes bilden die Themenliste des Dumbarton Oaks Symposium 1976 »Urban Societies in the Mediterranean World« und die Liste der in diesem Band verwendeten Abkürzungen

Klaus Wessel

A.H.S. Megaw-E.J. Hawkins, The Church of the Panagia Kanakariá at Lythrankomi in Cyprus. Its Mosaics and Frescoes (Dumbarton Oaks Studies XIV), xx/1974 S., 144 Abb., davon 11 farbig, 1 Karte, 20 Zeichnungen; Washington D.C. 1977 : Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.

Die ausgezeichnete Monographie über die bislang vornehmlich ihres arg fragmentierten Apsismosaikes wegen bekannte Kirche auf Zypern gliedert sich in drei Hauptteile : The Church and its Structural History; The Mosaic; The Frescoes. Vorausgeschickt sind ein Vorwort, ein Abbildungsverzeichnis und eine Liste der abgekürzt zitierten Literatur sowie eine Einleitung, die knapp die Lage der Kirche beim Dorfe Lythrankomi auf der nordöstlichen Halbinsel Karpas, ihre Geschichte und die Deutung ihres Namens »Kanakariá« skizziert, der sehr ansprechend von κανακάρις abgeleitet und als etwa gleichbedeutend mit Glykophilousa erklärt wird.

Teil I (S. 11-36) behandelt eingehend die Architektur, spürt der (hypothetisch bleibenden) Urgestalt der Kirche nach und führt die verschiedenen Umbauten so ausführlich mit allen Zeugen am heutigen Bau vor, daß der Leser am Schluß dieser anstrengenden architekturdetektivischen Lektüre ein recht klares Bild der sehr komplizierten Entwicklung bekommen hat, wozu Detailphotos, Grundrisse, Schnitte und Rekonstruktionszeichnungen wesentlich beitragen. In Teil II, dem umfangreichsten (S. 37-145), wird das bedeutsamste Relikt in dieser, ansonsten wohl kaum so ausführlicher Behandlung gewürdigten, Kirche besprochen, das Apsismosaik. Mit geradezu pedantischer Akribie wird es geschildert, seine Thematik in jeder nur denkbaren Hinsicht durchleuchtet, seine Ikonographie bis in die letzte Einzelheit durchverglichen, sein Stil analysiert, die Paläographie seiner Inschriften untersucht, seine Technik einschließlich des verwendeten Materiales beschrieben. Das ist zwar, weil manchmal etwas langatmig, mühsam zu lesen, aber, wenn man die notgedrungen oft negative Beweisführung akzeptiert — und anders geht es ja bei der extremen Dürftigkeit des erhaltenen Materials, das herangezogen werden kann, gar nicht —, in sich geschlossen und stringent. Das Ergebnis der Datierung in das dritte Jahrzehnt des 6. Jh.s ist überzeugend. Damit ist für die frühjustinianische Zeit ein bedeutendes musivisches Denkmal gesichert, das die Verf. m.E. mit Recht als Werk hauptstädtischer Künstler beanspruchen. Dieses Herzstück der Monographie zeugt von einer bewundernswerten umfassenden Kenntnis des frühbyzantinischen Materials, von einer auch die kleinsten Details nicht aus den Augen verlierenden exakten Methodik und von einer kritischen Schärfe des Blickes, die schlechthin vorbildlich sind. Gestört hat mich nur eine Kleinigkeit, die anscheinend in den Rang der Unvermeidbarkeit aufgestiegen ist : S. 74 werden die Ampullen von Monza und Bobbio als silbern bezeichnet, sie sind aber, genau wie ihr Parallelstück in der Dumbarton Oaks Collection, aus Blei. Seit A. Grabar das Metall der Ampullen zu Silber aufgehöht hat, hat sich dieser Irrtum anscheinend fest eingewurzelt. Teil III (S. 147-159) führt die erhaltenen Freskenreste vor und gliedert sie gut in die Geschichte der zyprischen Wandmalerei ein. Ein Anhang »A Wonderworking Mosaic in Cyprus« (S. 161-170) zeigt, daß dessen Erwähnung im Brief der orientalischen Patriarchen an Kaiser Theophilos und im Thesauros des Mönches Damaskenos (16. Jh.) sich nicht auf das Mosaik der Kanakariá beziehen kann

Ein Select Index (S. 171-173) führt für die zum Vergleich herangezogen Kunstwerke jene Zitierungen im Text an, wo deren Publizierungen genannt sind oder wo ihr von den Verf

angenommene Datierung angegeben wird. Der Abbildungsteil ist reich und mit den zahlreichen Details sehr instruktiv. Die Farbtafeln sind ausgezeichnet.

Der Band erweckt den Wunsch nach möglichst vielen derart hervorragenden Monographien über die Denkmäler vergleichbaren Ranges.

Klaus Wessel

Ricerca sull'architettura Armena 10, Fonti Vol. I, 21 S., 6 Taf.; Mailand 1975; Ricerca sull'architettura armena 15, Fonti Vol. II, 70 S., 16 Taf.; Mailand 1977: Politecnico di Milano, Facoltà di Architettura, Istituto di Materie humanistiche.

Innerhalb der Reihe kleinerer Beiträge zur armenischen Architektur, die A. Alpago-Novello in Zusammenarbeit mit der Akademie der Wissenschaften der Armenischen SSR herausgibt, hat sich mit diesen beiden Heften eine Unterabteilung konstituiert, die jeweils einige kürzere Aufsätze vorlegt. Band I dieser Fonti enthält eine kurze Abhandlung von A. Zarian »L'Università di Glazor«, die einen Überblick über die Bedeutung der unter diesem Namen literarisch überlieferten Schule gibt, die bisherigen Schwierigkeiten ihrer Lokalisierung infolge der verwirrenden Fülle von Ortsnamen, die als ihr Sitz genannt wurden, aufzeigt und knapp über eine archäologische Untersuchung in Tanat im Jahre 1970 orientiert, die den inschriftlichen Nachweis der Identität von Tanat und Gladzor erbrachte. Der kurze, nicht illustrierte Vorbericht läßt erkennen, welche Identifikationsprobleme bestehen, die nur durch glückliche Spatenfunde gelöst werden können. Dem schließt sich eine Vorlage von A. Manuciarian an: »La basilika Erizavank ad Artzvanik«, einer Basilika des 6. Jh.s, die im 10. und 11 Jh. restauriert wurde. Wie der Autor selbst betont, sind die Einzelheiten der Baugeschichte der nur als Ruine erhaltenen Kirche noch zu klären. Es folgt von S. Barkhoudarian ein »Elenco degli architetti armeni medievali conosciuti VII-XVI sec.«, eine Liste der namentlich überlieferten Baumeister und ihrer Werke. Anschließend wird eine 1903 erschienene Geschichte und Beschreibung »La chiesa di S. Gregorio degli Armeni a Livorno« nachgedruckt und werden kurze Notizen von M. Tomaselli über »La chiesa di Santa Maria de Armeniis a Matera« wiedergegeben, eine Höhlenkirche hohen, aber nicht definierten Alters.

Band II bringt einige interessantere Beiträge, anfangs den leider sehr kurzen Vorbericht von A. A. Manutcharyan »Una chiesa esaconca recentamente scoperta nella regione di Thalin in Armenia RSS«. Es handelt sich um die Kirche von Aragadz, den ältesten Bau dieses Typs, der bislang festgestellt wurde und der noch zu großen Teilen steht. Danach zeigt A. Zarian kurz die Entdeckung einer einschiffigen Kirche des 4. oder 5. Jh.s bei der Hripsime-Kirche in Edschmiadzin an. Am umfangreichsten ist der Beitrag von H. Dj. Sîruni »Le vie della penetrazione armena nell'architettura della province romene«, eine ebenso eindringliche wie überzeugende Darstellung der Rolle der armenischen Exulanten und der Einschmelzung ihrer Anregungen in die rumänische Kunst, insbesondere der Valachei. B. Karapetjan behandelt »Le raffigurazioni scultoree di Gandzasar«, einer 1240 geweihten Klosterkirche. Den Abschluß bildet die Untersuchung D. Kouymjian »Traccie storiche della Basilica di Ererouk«.

Die beiden vorliegenden Hefte lassen das Unternehmen wärmstens begrüßen, bringen sie doch großenteils wichtige Informationen, ohne den generellen Anspruch zu erheben, mehr als wichtige Nachrichten kurz bekanntzumachen.

Klaus Wessel

A. Alpago-Novello - M. Brambilla - G. Uluhogian - N. Vecchione, Consistenza e tipologia delle chiese armene in Iran. Rapporto della Missione 1976 (Ricerca sull'architettura armena 17, Iran Vol. I), 212 S., 10 Karten, 164 Abb.; Mailand 1977: Politecnico di Milano, Facoltà di Architettura, Istituto di Materie Umanistiche.

Zusammen mit der Universität Teheran hat sich das Mailänder Institut nun auch an die Erfassung der kleineren und meist von der Forschung unbeachteten armenischen Kirchen im Iran gemacht. Ein erster Band liegt jetzt vor, der zunächst die »Riferimenti geografici fondamentali« kurz darlegt, dann die »Riferimenti storici fondamentali« und »Le diocese armene d'Iran« umreißt. Drei Seiten »Tipologie architetoniche« geben stichwortartig Auskunft über Material, Raumformen, Kuppelgestaltung und Details der Kirchen. Wichtigster Bestandteil ist »Schede di architettura« (21 Kirchen und 3 Friedhöfe in Nordwest-Azerbeidschan), jeweils ganz kurze Beschreibungen mit Grundriß und, wo möglich, einigen Abbildungen nach Photographien. Dem folgt ein »Saggio di schedatura degli edifici cristiani dell'Azerbaigian«, eine Tabelle aller 123 aus der Literatur, der Autopsie und der mündlichen Tradition erfaßten armenischen Kirchenbauten in diesem Teil des Iran, bereichert durch einige Grundrisse und Abbildungen nach Photographien. In »Testimonianze epigrafiche della presenza degli Armeni nell'Azerbaigian iranico« werden, z.T. durch Photos ergänzt, armenische Inschriften in Abschrift und Übersetzung zusammengetragen. Es folgen eine Bibliographie, ein »Appendice: Censimento preliminare degli edifici armeni religiosi nell'Iran Centro-meridionale« mit Listen von Kirchen in anderen Provinzen des Iran und ein »Glossario«. Bei aller äußersten Kürze der Angaben bietet der Band doch eine erste, begrüßenswerte Übersicht über Denkmäler der armenischen Architektur (z.T. jüngeren Datums) in einem Teil des Iran und erweitert bemerkenswert unsere Kenntnis auf einem bislang wenig erfaßten Gebiet.

Klaus Wessel

A. Alpago-Novello-E. Hybsch-J. Lafontaine-Dosogne, Architecture Géorgienne; 52 S., 74 Abb. im Text, 1 Karte; Louvain-la-Neuve 1978: Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur d'Archéologie et d'Histoire de l'Art (Document de Travail Nr. 9).

Das schmale Heft ist der Katalog einer Ausstellung, die in dem herausgebenden Institut in Zusammenarbeit mit der Facoltà di Architettura des Politecnico di Milano und dem Institut für georgische Kunstgeschichte in Tbilisi veranstaltet wurde. Ganz knappe einführende Texte sind dem eigentlichen Katalog vorangestellt: ein Liminaire, das großenteils unpubliziertes Material verheißt, ein geschichtlicher Überblick, eine geographische Orientierung, Caractères fondamentaux de l'architecture géorgienne (von A. Alpago-Novello), La peinture monumentale dans les églises de Géorgie (von J. Lafontaine-Dosogne) und eine Orientation bibliographique.

Den Hauptteil bilden kurze, aber gut informierende Erläuterungen zu Bauten, von denen die Ausstellung Photographien und Zeichnungen brachte, beginnend mit dem Felsstadt-Komplex von Uplisziche (1. Jh. v. Chr.-1. Jh. n. Chr.) und endend mit dem Höhlenkloster David-Garedža, Udabno (13. Jh.). Von den behandelten Bauten ist das meiste bekannt, die Verheißung des Liminaire dürfte sich also wohl auf das Photomaterial beziehen.

Dieser Katalog ist ein beachtenswertes Zeichen dafür, daß das Interesse an der bedeutenden Architektur des kaukasischen Landes wächst. Das läßt hoffen, daß eines Tages deren sträfliche

Vernachlässigung überwunden werden kann. Überdies ist das Heft als erste gute und sachliche, sehr instruktiv und repräsentativ ausgewählte Information sicher nützlich.

Klaus Wessel

G. Tchoubinachvili, I monumenti del tipo di Ǧvari (Ricerca sull'architettura georgiana 14), V/370/III S., 28 Taf.; Mailand o.J.: Politecnico di Milano, Facoltà di Architettura, Istituto di Materie Umanistiche, Centro Studi per l'architettura georgiana.

Das überaus rührige Institut A. Alpago-Novellos nimmt sich neben der armenischen auch der georgischen Architektur an, was mit betontem Dank anerkannt werden muß. In der schlichten Form, in der es neue Arbeitsmaterialien vorlegt (Fototypie nach Schreibmaschinenmanuskript) hat es eine Übersetzung des 1948 erschienenen bedeutenden Werkes des Vaters der georgischen Kunstgeschichte herausgebracht. Dieses Buch, wäre es nicht in Russisch (mit französischem Resumé) erschienen, hätte wohl längst den Rang eines klassischen Werkes der Architekturgeschichte als hervorragende Analyse eines Baues, seiner Typusverwandten und der Baudekoration der Gruppe, methodisch beispielhaft, wenn man von der gezielten Abwertung der armenischen Kirchenbauten dieses Typs absieht (in dieser Hinsicht war der Autor, wie der Rez. aus eigener Erfahrung bezeugen kann, bis ins hohe Alter ein streitbarer, von Nationalismus nicht freier Kämpe).

Eine detaillierte Rezension verbietet sich angesichts des Alters des Werkes und seines Ranges. Der gut durchgestalteten Übersetzung von E. Zecchini sind ein Vorwort von A. Alpago-Novello und eine Würdigung des Lebenswerkes des Autors aus der Feder von V. Beridze vorangestellt. Wir schulden den Inauguratoren dieser Übersetzung, die das Werk einem größeren Leserkreis zugänglich macht, höchste Anerkennung und aufrichtigen Dank.

Klaus Wessel

C. Nauerth, Koptische Textilkunst im spätantiken Ägypten. Die Sammlung Rautenstrauch im Städtischen Museum Simeonstift Trier. Mit Beiträgen von A. Ahrens, U. Kircher und S. Lewis (Museumsdidaktische Führungshefte, hrsg. von D. Ahrens, Bd. 2), 98 S., 62 Abb. auf Taf., 1 Farbtafel, 1 Karte, 84 Abb. im Text; Trier 1978: Spee-Verlag.

Einem Vorwort des Herausgebers, das kurz die Geschichte der Sammlung umreißt, folgen aus der Feder der Verf. »Didaktische Hinweise zur Benutzung der koptischen Sammlung des Simeonstifts«, die den Charakter einer Einleitung haben und für die das (Mode-) Wort »didaktisch« ein bißchen hochgegriffen scheint. Dann steuert D. Ahrens vier Seiten über »Koptische Kunst und Geschichte« bei, eine reichlich enttäuschende Sache. Die Formulierungen können z.T. beim Nichtkenner falsche Schlüsse auslösen, z.B. wenn S. 11 von der zunehmenden Landflucht in der römischen Zeit gesprochen wird, dann die Bauernaufstände des 2. Jh.s Erwähnung finden und im gleichen Satz Gründung und Privilegierung von Antinoupolis (das auf der Karte S. 10 als Antinoë erscheint, ohne daß die abweichende Namensform irgendwo erklärt würde) angefügt werden. Das muß den irrigen Eindruck erwecken, als habe diese Gründung Hadrians die Landflucht wesentlich gefördert. Bedenklicher als solche unglücklichen Fakten-

verbindungen sind die Fehler auf S. 12. Zunächst einmal hat A. die Kaiser Philippus Arabs und Decius verwechselt und aus dem christenfreundlichen Philippus einen Christenverfolger gemacht. Sodann ist das legendare Martyrium der thebanischen Legion auf 268 datiert und nach Trier verlegt. Abgesehen davon, daß in dieser Legion (falls es sie überhaupt gegeben haben sollte) sicher keine Kopten dienten, weil die nur zum Dienst in der Flotte zugelassen waren, sondern allenfalls Griechen aus der Thebais (die bekannten Märtyrernamen sind römisch!), ist unserer ältesten Quelle zufolge das Martyrium unter Maximianus anzusetzen, der erst 285 Augustus wurde, und soll in Agaunum (St. Maurice d'Agaune) stattgefunden haben.

Einen Patriarchen des Mönchtums, wie Antonios tituliert wird, hat es nie gegeben. Patriarchen gab es zu seiner Zeit nur in Alexandria, Antiochia und Rom. Die Bibel wurde nicht »ins Koptische und seine Dialekte übersetzt«, sondern in die koptischen Dialekte — das Koptische existierte nur in seinen Dialekten, nicht als übergreifende Hochsprache. Auch das unvermeidliche »Toleranzedikt von Mailand« taucht auf, obwohl das Christentum im römischen Reich seit dem Edikt des Galerius von 311 toleriert wurde. Grotesk wird es, wenn A. auf Byzanz zu sprechen kommt. Konstantin gründete diese Stadt 325 (nicht 326, wie da gedruckt steht) in Konstantinoupolis um; das konnte die Rivalität der Patriarchate beider Städte nicht steigern, denn in der zur neuen Hauptstadt erkorenen und erst 330 geweihten Stadt am Goldenen Horn gab es nur einen Bischof, noch keinen Patriarchen. Und ebensowenig hat 325 in Nicaea Alexandria über Byzanz gesiegt, sondern der Patriarch von Alexandria über seinen Presbyter Arius und dessen Anhang; übrigens stammt die »Gottgleichheit-Christi-These« nicht von Athanasios, der nur ihr theologischer Vorkämpfer wurde, als Konstantin sich den Arianern zuwandte. Der uneingeweihte Leser muß durch den gleich anschließenden Satz von der Sicherheitsverwahrung des Athanasios vollends verwirrt werden, wurde er doch gerade als Sieger vorgeführt; hier fehlt der Hinweis auf den Wandel der kaiserlichen Kirchenpolitik, der allein die spätere Verhaftung und Exilierung des Athanasios verstehen ließe. Das Konzil von 381 sollte man nicht als »Konzil von Byzanz« bezeichnen, denn der alte Stadtname war da längst passé und das zu den ökumenischen rechnende Konzil ist nun mal richtig unter dem damals geltenden Namen der Reichshauptstadt bekannt. Und schließlich wurde das Christentum nicht 391 Staatsreligion, sondern 380 durch einen Erlaß der Kaiser Gratian, Valentinian II. und Theodosius I Das alles an groben Fehlern und mißverständlichen Formulierungen auf einer Seite ist entschieden zu viel. Das ist ein schlechter Auftakt, denn wenn Laien die geschichtlichen Hintergründe einer künstlerischen Entwicklung erklärt werden sollen, müssen alle Details unbedingt stimmen. Warum hat eigentlich die promovierte Theologin Nauerth diesen Teil nicht selbst verfaßt oder wenigstens überprüft? Sie hätte dem Katalog und seinen Benutzern eine großen Dienst erwiesen.

Die »Kleine Kulturgeschichte des Webstuhls« von U. Kircher (S. 15-17) ist deren Buch »Schöpferisches Weben« entnommen. Dann folgt von der Verf. der Abschnitt »Antike Textilien und ihre Herstellung« (S. 18f.), eine kurze, aber erfreuliche Überschau, die den Museumsbesucher hinreichend informiert. Aus dem Buch von S. Lewis »Early Coptic Textiles« folgt in Übersetzung der instruktive Abschnitt »Färbemittel koptischer Stoffe« (S. 20). Die nächste Seite bringt auf einer Tafel vier schematisch gezeichnete Tuniken mit verschiedenen Dekorationsformen. Das ist sehr gut, nur sollte man diese Tuniken nicht als koptisch bezeichnen, denn die gleichen Dekorationsformen kommen seit dem 4. Jh. überall im Römischen Reich vor, sie sind allgemein spätantik. Von nun an kommt C. Nauerth zunächst allein zu Wort, beginnend mit dem Abschnitt »Antike Textilien und ihre Verwendung« (S. 22f.), wiederum recht instruktiv. Zwei Einwände erheben sich: Die Zahl der erhaltenen Fragmente koptischer Stoffe dürfte mit 35000 zu gering angesetzt sein (als ich in Berlin die Frühchristlich-byzantinische Sammlung betreute, besaß sie außer den von W. F. Volbach katalogisierten Stücken noch mehrere sehr große Kisten voller uninventarisierter und unkatalogisierter Fragmente aus dem Nachlaß Schwein-

furth), und was die Mosaiken von S. Apollinare Nuovo in Ravenna anlangt, so ist mir nicht klar, was sie zur Identifizierung spätantiker Mäntel beitragen sollen; diese Mosaiken ins 5./6. Jh. zu setzen, ignoriert alle neueren Forschungsergebnisse: sie entstammen dem ersten Viertel des 6. Jh.s. Sehr schön ist der Abschnitt »Die Trierer 'Josefs-Stoffe' und ihre Verwandten« (S. 24-31), in dem nicht nur die bislang bekannt gewordenen Exemplare von Wirkereien mit Josefsszenen zusammengestellt, sondern auch die Szenen treffend identifiziert werden, z.T. unter berechtigter Korrektur früher geäußerter Meinungen anderer Forscher. Dann folgt der »Katalog der koptischen Stoffe im Museum Simeonstift« (S. 32-75) mit dem Anhang »Koptische Stoffe im Magazin des Simeonstifts« (S. 76, zwei gut erhaltene Tuniken). Der Katalog ist so aufgebaut, daß auf die Bezeichnung des Stückes, die die mutmaßliche ursprüngliche Verwendung umreißt, Angaben über Material, Farben, Art der Bindung, Datierung, Inv.-Nr. und Maße folgen und dann eine knappe Beschreibung; in der Mehrzahl der Fälle ist noch durch eine Zeichnung verdeutlicht, aus welchem Zusammenhang die Fragmente stammen. Das ist sehr befriedigend gemacht, nur sollte doch irgendwo vermerkt werden, daß die Datierungen — wie auch sonst üblich — keineswegs über den Rang der bloßen Vermutung hinausgehen — sollte Frau N. ein Datierungsschema besitzen, so hat sie es zumindest nicht angegeben.

Dem Katalog schließen sich noch ausgewählte antike Textstellen unter dem Motto »Tracht und Mode der Spätantike« an (S. 77f.), eine hübsche Idee, die nur darunter leidet, daß man Ovid, Martial und Sueton nicht als Schilderer spätantiker Mode beanspruchen kann Den Abschluß des Textteiles schrieb wieder D. Ahrens: »Maßverhältnisse koptischer Textilien und Reliefs« (S. 79-86), worin er nachweist, daß das Grundmaß, die Maßeinheit, von der ausgegangen wurde, die ägyptische Königselle war. Literaturhinweise und Anmerkungen bilden den Schluß, dem der Bildteil von guter Qualität folgt.

Das Büchlein ist eine gut gemeinte und in vieler Hinsicht nützliche Sache, nur muß abschließend nochmals betont werden, daß dem Laien verständlich gemachte Wissenschaft sich höchster Exaktheit befleißigen sollte, um nicht Irrtümer statt Wissen zu vermitteln

Klaus Wessel

Irmgard Hutter, Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften, unter dem Protektorat der Österreichischen Akademie zu Wien hrsg. von Otto Demus (Redaktion: Irmgard Hutter), Bd. 2: Oxford, Bodleian Library II (Denkmäler der Buchkunst Bd. 3), XVII/310 S., 1 Farbtafel, 647 Abb. auf Taf.; Stuttgart 1978: Anton Hiersemann.

Erstaunlich rasch hat I. Hutter den zweiten Band des Corpus vorgelegt, eine achtunggebietende Arbeitsleistung. Zur Anlage des Bandes, die selbstverständlich der von Bd 1 gleicht, vgl. dessen Vorlage im vorigen Jahrgang des Oriens Christianus. Der vorliegende Band stellt »nur« zehn Handschriften vor, beginnend mit dem Menologion des Despoten Demetrios I Palaiologos von Thessalonike aus den Jahren 1322/40 (Gr. th. f. 1), einem einzigartigen, leider nicht ganz vollständigen Werk der Buchkunst, das in sehr kleinem Format (12,6: 9,5 cm) ein unvollständiges Dodekaorteon, die Bilder zu den Tagen des Kirchenjahres (mit Lücken), einen Demetrios-Zyklus (alles ohne Text) sowie ein Widmungsgedicht enthält. Die teilweise abgeblätterten, im Menologion selbst meist zu viert auf einem Blatt angeordneten Miniaturen sind hier erstmals vollständig publiziert. Schon das ist eine höchsten Dankes werte herausgeberische Leistung, erschließt sich uns so doch eine spätbyzantinische ikonographische Quelle von kaum abschätzbarem Wert. Auch der Alexanderroman des Ps.-Kallistenes (Barocci 17, erste Hälfte

13. Jh.) wird anschließend erstmals vollständig zugänglich gemacht (leider sind seine qualitativ schwachen Miniaturen großenteils recht schlecht erhalten). Von gleicher Bedeutung wie das Menologion dürfte der Hiob-Kodex (Barocci 201) sein, mit 231 Miniaturen die bei weitem dichtest illuminierte Handschrift dieses Buches, die mir mit »4. Viertel 12./Anfang 13. Jh.« etwas zu früh angesetzt zu sein scheint und deren lapidare Lokalisierung »Provinz« sich hoffentlich, da auch sie erstmals vollständig veröffentlicht wird, künftig etwas genauer spezifizieren lassen wird. Angesichts mancher Details scheint es nicht ausgeschlossen, das fränkische Griechenland als die Heimat zu vermuten. Manches in den Miniaturen erweitert unsere ikonographische Kenntnis beträchtlich, so z.B. die Anastasis-Darstellung fol. 251 (Abb. 365) in einem neuen, bislang unbekannten Bildtypus. Als vierte Handschrift schließt die Verf. einen Hiob-Kodex aus Venedig aus der Mitte des 16. Jh.s an (Laud. gr. 86), ebenfalls eine Erstveröffentlichung von großer Wichtigkeit für die Hiob-Ikonographie. Vielleicht aus Kreta stammt der Ps.-Hippolytos des 16.Jh.s (Barocci 93), der bislang nur in dem Katalog der Bodleiana von H. O. Coxe erwähnt wurde. Den Abschluß bilden vier Handschriften mit Orakeln u.ä., alle nachbyzantinisch (Laud. gr. 27, Venedig, 15. und 16. Jh.; Canon gr. 126, inselgriechisch?, 15., 16. und 17. Jh.; Barocci 145, Venedig, 15. und 16. Jh.; Barocci 170, Venedig, 1577), und eine Handschrift des Organon des Aristoteles (Italien, um 1455/60; Barocci 87), mit dem eingeklebten Bildnis des Johannes Argyropulos. Mit diesen Werken der nachbyzantinischen Zeit eröffnet sich ein weites, bislang nicht beackertes Feld.

Der Abbildungsteil ist bei weitem klarer gedruckt als bei Bd. 1, die als Frontispiz beigegebene Farbtafel aus dem Menologion des Demetrios ist ausgezeichnet.

Angesichts dieses Bandes, der so wichtiges Material erstmals der Forschung voll zugänglich macht, wird der unermeßliche Wert des Unternehmens besonders eindringlich deutlich. Die Erschließung einer solchen Fülle unpublizierten Materiales ist eine Großtat für die Wissenschaft, für die nicht nur die Byzantinistik dankbar sein muß. Möge das Corpus weiterhin blühen und so schöne Früchte tragen!

Klaus Wessel

Frank Kämpfer, Das russische Herrscherbild von den Anfängen bis zu Peter dem Großen. Studien zur Entwicklung politischer Ikonographie im byzantinischen Kulturkreis (Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens Bd. 8), 282 S., 158 Abb., davon 21 in Farbe; Recklinghausen 1978: Verlag Aurel Bongers.

Wenn hier ein Buch angezeigt wird, dessen Thematik mit dem christlichen Orient nichts zu tun hat und nur durch das orthodoxe Christentum und das byzantinische Erbe mit ihm in loser Verbindung steht, dann geschieht das aus dem Grunde, daß der Autor einen völlig neuen Weg zur Deutung und zum Verständnis der politischen Ikonographie, exemplifiziert am Herrscherbild, geht, den der Rez. für wichtig genug hält, auch an dieser Stelle vorgestellt zu werden.

Angeregt offenbar durch die Arbeit von E. Kleinschmidt »Herrscherdarstellung. Zur Disposition mittelalterlichen Aussageverhaltens« (Bern 1974), unternimmt es der Verf. als erster ikonographisch Forschender, in einem umfangreichen »Systematischen Teil« (S. 17-102) die Möglichkeit der Anwendung der Zeichentheorie (Semiotik, Semiologie) bei der ikonographischen Forschung darzulegen und die Tragfähigkeit dieser Methode mit Hilfe byzantinischer, südslavischer, russischer und kaukasischer Herrscherdarstellungen sowohl zu prüfen als auch dem Leser deutlich zu machen. Gerade auf dem Gebiet des Herrscherbildes im ostchrist-

lichen Raum hat sich die Forschung bisher vornehmlich auf die Feststellung bestimmter Bildtypen, ihre Fortentwicklung, Verbreitung und, so weit erschließbar, ihren Aussagegehalt konzentriert (des Rez. eigene Arbeiten auf diesem Gebiet sind dafür bezeichnend). K. nun überträgt die Methode und die Terminologie der Semiotik auf sein Thema. Um es kurz zu skizzieren: In dieser Betrachtungsweise ist die Bildkomposition der »Zeichenträger«, der drei »Dimensionen« hat, die »syntaktische« (= Bezug zu anderen Zeichenträgern), die »semantische« (= Objekt-Bezug), die den Bildinhalt betrifft, »sowohl auf der Ebene der visuell erkennbaren Elemente (Denotate), als auch der dahinterliegenden Wertvorstellungen (Designate)«, und die »pragmatische« (= das Verhältnis »der Zeichenträger zu ihren Schöpfern und Rezipienten (Interpreten)«, S. 17). In sehr überzeugender Weise wird dieses Dimensionsschema im Fortgang des systematischen Teiles an einer großen Anzahl von Beispielen durchexerziert. Am bedeutsamsten scheint mir die Herausarbeitung der pragmatischen Dimension, die am schwierigsten zu fassen ist. Am leichtesten ist das noch bei der Einbeziehung der Veranlasser der jeweiligen Herrscherbilder (des Ego-Publikums), die auch in der bisherigen ikonographischen Forschung zum Herrscherbild die Hauptrolle gespielt haben; schwieriger und wichtiger ist die Zielgruppe der Zeitgenossen (beide zusammen nennt K. das »primäre Publikum«), die bisher meist unbeachtet blieb. Dazu bringt K. knappe, aber einleuchtende Ausführungen. Ebenso wichtig scheint mir, was er über die intendierte Wirkung des Herrscherbildes auf die Nachfahren (das »sekundäre Publikum«) herausarbeitet. Wenn er auch eingangs in m.E. zu großer Bescheidenheit »gelegentlich begriffliche Unschärfe oder über das Übliche hinausgehende Hypothetik« in seinen Darlegungen für möglich hält (S. 15) und das mit dem Betreten von Neuland entschuldigt, so scheint mir diese Première der Anwendung der Semiotik auf einen wichtigen Ausschnitt der politischen Ikonographie durchaus gelungen. Es mag sein, daß im Bereich der syntaktischen und semantischen Dimension wenig mehr Erkenntnisse gewonnen werden, als sie auch durch die herkömmliche ikonographische Methode erlangbar wären — in gewissem Grade gilt das auch für die pragmatische Dimension, so weit sie das Ego-Publikum betrifft. Was aber den anderen Teil des primären und das sekundäre Publikum anlangt, kann man offensichtlich auf diesem Wege neue und bedeutsame Erkenntnisse gewinnen.

Gerne hätte der Rez. den systematischen Teil in größerer Breite vorgeführt, aber an dieser Stelle kam es ihm in erster Linie darauf an, auf einen Versuch hinzuweisen, der sich wahrscheinlich als eine Pionierleistung bewähren wird, und die ikonographisch Interessierten sowohl neugierig auf dieses Novum zu machen als auch zu ermuntern, diese semiotische Methode durch Versuche an anderen Themen zu prüfen und nutzbar zu machen. Dabei dürfte mehr herauskommen, als nur dem Historiker zusätzliche Erkanntnisse zu bringen (so S. 15; diese Aussage ist wohl dadurch bedingt, daß die Arbeit als Habilitationsschrift für das Fach der osteuropäischen Geschichte vorgelegt und angenommen wurde), vielmehr könnte diese Methode die ikonographische Arbeit nicht unwesentlich bereichern. Deshalb sollte hier auf dieses Buch hingewiesen werden, dessen historischer Teil als möglichst vollständige Sammlung russischer Herrscherbilder bis in die Frühzeit Peters des Großen zudem für die Arbeit an den armenischen und georgischen Königsbildern wertvolles Vergleichsmaterial erschließt.

Druck und Ausstattung des Bandes verdienen hohes Lob — selbst die Reproduktionen nach älteren Reproduktionen sind fast durchweg gelungen. Das umfangreiche Literaturverzeichnis und die beiden Register (Personen- und Ortsnamen) runden den Band vorzüglich ab.

Klaus Wessel

Ernst Hammerschmidt, Illuminierte Handschriften der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz und Handschriften vom Ṭānāsee (= CODICES AETHIOPICI, herausgegeben von E. Hammerschmidt, Band 1), Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz-Austria 1977, 60 Seiten und 155 Farbtafeln, etwa DM 530.—.

In den letzten Jahrzehnten fand die äthiopische Kunst, insbesondere die Malerei, steigendes Interesse der kunstgeschichtlichen Forschung. Vor allem waren Miniaturen äthiopischer Hss Gegenstand zahlreicher Untersuchungen, waren sie doch in ansehnlicher Zahl in europäischen Bibliotheken den Forschern leichter zugänglich als etwa die Wandmalereien und Ikonen äthiopischer Kirchen. Was aber die Forschung hemmte, war das Fehlen eines Corpus der äthiopischen Miniaturen in farbgetreuer Wiedergabe. Diesem Bedürfnis will die von E. Hammerschmidt herausgegebene Reihe CODICES AETHIOPICI abhelfen und »die Zeugen der äthiopischen Handschriften-Malerei ... durch eine umfassende und technisch einwandfreie Dokumentation der internationalen Fachwelt zur Verfügung stellen«.

Hier geht es also um möglichst umfassende Bereitstellung des Materials unter Verzicht auf kunstwissenschaftliche Bearbeitung, die der einschlägigen Forschung vorbehalten bleiben soll. Bisher waren Abbildungen äthiopischer Miniaturen in Hss-Katalogen und Artikeln weit zerstreut und meist nur in Schwarz-weiß wiedergegeben. Ein beachtlicher Fortschritt war bereits der Katalog »Illuminierte äthiopische Handschriften« von E. Hammerschmidt und O. A. Jäger (Wiesbaden 1968) mit 4 Farb- und 56 Schwarz-weiß-Tafeln. Aber eine umfassende Dokumentation in Farbe wird erst die Reihe CODICES AETHIOPICI zugänglich machen, die nicht nur möglichst viele Miniaturen, sondern auch manche besonders interessanten Hss in Facsimile-Ausgaben bringen wird.

Der anzuzeigende erste Band eröffnet die Reihe in recht glücklicher Weise und läßt von den weiteren vorgesehenen Bänden noch viel Schönes erwarten. Der Band enthält Miniaturen aus 22 Hss der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin, und aus 6 Hss vom Ṭānāsee, die Hammerschmidt bei Katalogisierungsarbeiten an Ort und Stelle aufgenommen hat. Der Aufbau des vorliegenden ist wohl Vorbild auch für die kommenden Bände: den Anfang machen Verzeichnisse und Tabellen der benützten Literatur, Umschrift des Äthiopischen und Amharischen sowie eine Liste der speziell äthiopischen Namensformen der dargestellten Heiligen (S. 9-15). Die Einleitung (S. 17-52) gibt eine Charakteristik und kurze Übersicht über die äthiopische Hss-Malerei, ihre bevorzugten Themen aus Bibel und Hagiographie, Maltechnik, Beschreibstoff, Bindung und Einband der Hss, kurz alles Wichtige, was für die Beurteilung einer äthiopischen Hs von Bedeutung ist. Nach kurzen Bemerkungen über die Einrichtung des Bandes folgen (S. 21-28) die einheitlich aufgebauten Hss-Beschreibungen. Da alle in diesem Band berücksichtigten Hss bereits beschrieben sind, teils von A. Dillmann oder M. Chaîne, teils von Hammerschmidt selbst, können sich die Beschreibungen auf das Nötigste beschränken. Die Hss sind nach ihrer Signatur geordnet. Zeitlich gehören sie in den Zeitraum vom 14. Jh. (Ms or. oct. 1270, Ṭānāsee Nr. 59) bis zum 20 Jh. (Ṭānāsee Nr. 180, A.D. 1966), zugleich ein beeindruckendes Zeugnis für das Fortleben der Miniaturenmalerei bis in unsere Zeit herab. Sehr dankenswert sind die Legenden zu den einzelnen Miniaturen (S. 28-52), die zu jedem Bild Signatur der Hs, Folio-Angabe, Bildinhalt, Literatur und Übersetzung etwaiger Bildbeischriften bringen Praktisch wäre hier noch die Angabe der Entstehungszeit gewesen, damit man hierfür nicht eigens auf S 21-28 nachschlagen muß. Auf 155 Tafeln folgen dann ganzseitige Abbildungen der Miniaturen in hervorragender Farbqualität, die die Einsichtnahme in das Original weit-

gehend überflüssig machen. Das nach den Tafeln folgende Register (S. 55-60) erschließt Namen und Sachen.

Der prächtige, technisch ausgezeichnet gelungene Band stellt Material in bisher unbekannter Qualität und Fülle zur Verfügung und ist für jeden Kunstwissenschaftler, der sich mit äthiopischer Buchmalerei befaßt, ein unerläßliches Arbeitsinstrument. Aber auch der Paläograph kommt einigermaßen auf seine Rechnung, da einige Tafeln größere Textstücke aus besonderes alten Hss (ab dem 14. Jh.) bieten. So ist dem Band trotz des hohen, durch die vielen Farbtafeln bedingten Preises möglichst weite Verbreitung und der ganzen Reihe CODICES AETHIOPICI ein zügiges Fortschreiten zu wünschen. Dem Verlag und dem Herausgeber gebührt in gleicher Weise Dank, daß sie sich an ein so großes Unternehmen wagten, das für die Erforschung der äthiopischen Buchmalerei von nicht zu überschätzender Bedeutung ist.

Julius Aßfalg